LA CULTURE AMAZIGHE
RÉALITÉS ET PERCEPTIONS

Edition scientifique
Hammou BELGHAZI

La culture amazighe. Réalités et perceptions

La culture amazighe
Réalités et perceptions

Actes du colloque organisé en décembre 2013
par le CEAS-IRCAM et la FLSH de Meknès

Édition scientifique
Hammou Belghazi

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
Série : Colloques et séminaires – n° 44

Titre	:	La culture amazighe. Réalités et perceptions
Edition scientifique	:	Hammou BELGHAZI (CEAS)
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	:	Hammou BELGHAZI & Lahbib FOUAD
Dépôt légal	:	2017 MO 1647
ISBN	:	978-9954-28-242-7
Imprimerie	:	El Maarif Al Jadida – Rabat
Copyright	:	® IRCAM

Sommaire

Présentation 9
Hammou BELGHAZI

Patrimoine archéologique : socle incontournable de la culture amazighe 13
Youssef BOKBOT

Un aperçu de la culture amazighe dans les massifs orientaux de l'Atlas marocain 27
Michael PEYRON

Le nom de personne dans l'oasis de Figuig : un système de codification des relations sociales 41
Souad AZIZI

La revendication culturelle amazighe et l'élaboration du postulat identitaire 63
El khatir ABOULKACEM-Afulay

Les dictionnaires amazighs : objets culturels par excellence 81
Samira MOUKRIM

Du statut du poète dans la poésie amazighe (Maroc central) 97
Moha MOUKHLIS

La langue amazighe et l'élève : question sur le bilinguisme au Maroc 105
Rachid BEKKAJ

La conception de la culture amazighe. Entre l'objectivité et la subjectivité 117
Mohamed LAZHAR

L'image des « Chleuh » dans la littérature coloniale française 145
Rachid AGROUR

Regards portés sur la culture amazighe sous le protectorat 167
Mbark WANAÏM

Le rôle des femmes dans la société berbère traditionnelle. Le cas des femmes kabyles 191
Carmen Garratón Mateu

Présentation

Depuis des lustres il a été admis, reconnu et établi que les Amazighs[1] sont les premiers habitants de l'Afrique du Nord, mais bien des auteurs, comme Francis Manzano (linguiste français), continuent toujours de s'interroger sur leur identité culturelle.

F. Manzano pose la question suivante : « Mais qui sont donc ces Berbères ? »[2]. C'est en fait une question fort intéressante dans la mesure où, par la conjonction *donc*, elle connote ou dénote un triple étonnement. Etonnement d'abord au sujet de la méconnaissance ou de la sous-estimation de la culture d'une population des plus anciennes de la Méditerranée, dont Ibn Khaldoun (1332-1406) avait souligné la grandeur[3]. Etonnement ensuite à propos du silence qui règne encore sur l'apport des Amazighs à la civilisation humaine. Etonnement enfin sur l'absence d'une remise en cause méthodique de l'oubli ou de la minoration banalisés du système civilisationnel amazigh.

Une telle minoration ne peut être évoquée, ni traitée indépendamment des régimes politiques expansionnistes pour lesquels l'Afrique du Nord avait un attrait de prédilection à telle ou telle époque. Ces régimes ont tour à tour dressé diverses barrières autour de la culture amazighe en la taxant de « païenne », d'« archaïque » ou de « sous-développée ». Qualifier de la sorte une culture multimillénaire, ouverte et résistante, c'est en dernière analyse vouloir la marginaliser ou même l'obscurcir.

Il est vrai que le droit communautaire amazigh (ⵄⵣⵔⴼ *azrf*), par exemple, contient des clauses anti-démocratiques telles que l'exhérédation de la femme. Mais il est vrai aussi que ce droit, contrairement à la loi écrite de maintes sociétés modernes, ignore la peine d'emprisonnement et la condamnation à mort. En considération de à la proscription de la peine capitale, qui est au fond un acte d'une grandeur autant humaniste qu'humanitaire, les coutumiers amazighs, qualifiées d'archaïques, ont

---

[1] Le mot *amazigh*, bien attesté dès l'Antiquité et répandu au Moyen Age, concurrence depuis quelques décennies l'ethnonyme *berbère* qu'il cherche à surclasser. Voir Salem Chaker, « Amazigh, " (le/un) Berbère" », in *Encyclopédie berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud, 1987, p. 564-565.

[2] Manzano, « Berbères, berbérité : noms, territoires, identités », Rennes, *Cahiers de sociolinguistique*, 11, 2006, p. 180.

[3] « […] nous croyons avoir cité une série de faits qui prouvent que les Berbères ont toujours été un peuple puissant, redoutable, brave et nombreux ; un vrai peuple comme tant d'autres dans ce monde, tels que les Arabes, les Persans, les Grecs et les Romains. », *in* Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, (reproduction de l'édition de 1925, traduite de l'arabe par de Slane), Paris, Geuthner, T. I, 1999, p. 199.

des siècles d'avance sur le système judiciaire de la plus grande puissance de notre planète ; système où plusieurs outils et méthodes d'exécution sont en application. Ceci mérite plus qu'une méditation.

Les présents *Actes de colloque*, fruit d'une rencontre entre des chercheurs de divers horizons (anthropologie, archéologie, histoire, littérature, philosophie sociale et sociologie), gravitent autour de l'idée d'engager un débat sur ce que le concept de *culture amazighe* veut dire. Un débat qui, sous-tendu par une démarche de déconstruction systématique des stéréotypes forgés de toutes pièces sur les Amazighs, devrait aider à délimiter les éléments culturels pouvant permettre d'éclairer la conception de la dite culture.

La culture amazighe, malgré toute la connaissance produite à son égard du temps de colonial à nos jours, porte encore de larges zones d'ombre dans les structures, les fonctions et le fonctionnement des différentes pratiques, croyances et représentations y afférentes. Essayer de dissiper l'obscurité de ces zones, c'est tenter de tirer au clair le contenu du concept de culture amazighe qu'on continue d'utiliser de façon machinale, comme si la réalité qu'il désigne était si transparente, entièrement connue.

Le terme de *culture amazighe* évoque ou signifie diverses choses pour divers utilisateurs. Ce qui constitue un point de départ hésitant, gênant, voire nuisible ou dangereux pour tout débat rationnel. Certains lui accordent un sens restreint (art, éducation, instruction), d'autres lui attribuent un sens large (coutumes, règles de conduite, savoirs, savoir-faire, traditions, manières de table…) et d'autres encore utilisent indistinctement l'un ou l'autre de ces deux sens. Aussi ce terme demande-t-il à être clarifié et, pourquoi pas, défini. Pour pouvoir y apporter une clarification et tenter d'en élaborer une définition, il faudrait naturellement commencer par opérer deux actions interdépendantes : d'un côté, délimiter la *véritable position* de la culture amazighe au sein de la culture marocaine, et nord-africaine ; de l'autre, essayer d'en identifier les traits distinctifs.

Si des résistances contre la promotion de la culture amazighe subsistent toujours, l'époque de sa marginalisation ou de sa minoration pure et simple est bien révolue. Aujourd'hui, la tendance du discours dominant (officiel et officieux) la présente comme étant un affluent essentiel de la culture marocaine. Le mot « affluent » renvoie une image claire et attractive au premier regard mais floue et rebutante au second regard. Il ne traduit pas vraiment la réalité des choses et doit donc être reconsidéré avec le plus grand sérieux. Qu'il soit principal ou secondaire, pris au propre ou au figuré, « un affluent » signifie une partie d'un ensemble. D'où la question : la culture amazighe est-elle un élément de la culture nationale ou plutôt son soubassement ?

Feu Abdelkébir Khatibi disait : « la culture amazighe est un patrimoine et une mémoire. C'est une donnée de notre être en devenir »[1]. Patrimoine et mémoire,

[1] A. Khatibi, *Penser le Maghreb*, Rabat, S.M.E.R., 1993, p. 15.

additionnés ou combinés, veulent dire un système civilisationnel qui plonge ses racines dans un passé lointain, un système dont la formation et le développement sont plusieurs fois millénaires. Ce qui laisse entendre que la culture amazighe se présente non pas comme affluent, mais plutôt comme le socle ou l'assise de la culture marocaine, voire nord-africaine.

L'Afrique du Nord, au point de vue historique et socio-anthropologique, se distingue de ses voisins du Sud (les sub-Sahariens), du Nord (les Européens) et de l'Est (les Moyen-orientaux) par un ensemble d'éléments socioculturels ou, mieux encore, par un système de codes et de façons de voir, de sentir, de penser, de parler, d'agir et de réagir communs. Bien évidemment, ces codes et façons ne datent pas d'hier. Ils remontent à la Haute Antiquité. Leur existence, à travers les âges, signifie la permanence, sous une forme ou une autre, de la culture amazighe au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Libye et en Mauritanie.

Le Maroc, apparemment plus que les autres sociétés nord-africaines et même méditerranéennes, se trouve être un lieu typique des brassages ethniques et un creuset des sédiments culturels. Autrement dit, un pays attrayant, convoité et souvent envahi par des régimes politiques expansionnistes drainant d'importants flux humains et, par conséquent, de multiples modèles socioculturels. Ce qui n'a pas été sans influer sur le fond de la culture autochtone : la culture amazighe.

Au sens anthropologique, la culture est, selon Thierry Verhelst, « un ensemble complexe de solutions qu'une communauté humaine hérite, adapte ou invente pour relever les défis de son environnement naturel et social »[1]. En d'autres termes, un ensemble de savoirs, de savoir-faire, de règles, de croyances, de représentations, de traditions, de coutumes, d'arts, de lois, etc. Cette notion de culture est d'un intérêt capital. Elle permet de dégager les traits caractéristiques ou les composantes principales de la culture amazighe, susceptibles de faire converger vers une même signification du concept de *culture amazighe*.

Nombreux sont les faits qui caractérisent la culture en question. Seulement, ils ne sont pas tous intelligibles. Certains comme la langue et l'écriture « parlent » d'eux-mêmes (traits distinctifs par excellence) ; d'autres tels que la vision du monde, les représentations sociales[2], la mémoire collective, le statut de la femme, les structures sociales, les techniques de tissage, les arts culinaires, etc. ne se laissent pas dévoiler au premier abord, ils nécessitent une exploration systématique.

Le fait culturel le plus fort, le plus solide qui rattache l'individu à son groupe est sans doute la pensée collective. C'est-à-dire la totalité des conduites et conceptions

---

[1] Cité par Sarah Pierre, « Culture et démocratie : prémisses d'une identité européenne ? », *Emulations*, n° 7, Louvain, UCL Presses Universitaires de Louvain, 2010, p. 22.

[2] Le concept de *représentation sociale* est pris ici au sens qu'on lui attribue en psychologie sociale. C'est-à-dire, pour reprendre les termes de Denises Jodelet, « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ou culturel. » (*cf.* « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, sous la direction de S. Moscovici, Paris, PUF, 1994, p. 365).

ou perceptions idéelles qui renseignent et gouvernent la vision du monde d'une collectivité donnée et qui sont partagées par chacun des membres de celle-ci. Nulle entreprise dédiée à la promotion effective de la culture amazighe ne sera féconde si elle néglige ou refuse de faire entrer en ligne de compte cette donnée cardinale : la pensée collective.

Bien entendu, ce n'est là qu'une démarche parmi d'autres, qui peut servir à poser les premiers jalons pour circonscrire, examiner, analyser et expliquer la position et les caractéristiques de la culture amazighe, c'est-à-dire les éléments indispensables à la clarification de sa notion.

Ainsi, conçu comme un effort de déterminer la *véritable position* de la culture amazighe et de ses *traits typiques* pour en établir une *conception claire*, l'objet principal de ce colloque se compose de deux axes thématiques :

- *La culture amazighe : soubassement de la culture marocaine et de la civilisation nord-africaine.*
- *Eléments culturels ou civilisationnels caractéristiques de la culture amazighe.*

Inscrites dans le cadre de ces axes, douze contributions (onze en français et une en arabe) forment l'ossature du présent ouvrage. Des contributions qui ne vont pas, nous l'espérons, sans fournir au lecteur l'occasion de mesurer l'importance des résultats obtenus dans les domaines abordés. L'ordre de leur présentation respecte l'ordre de succession des interventions de leurs auteurs respectifs.

Hammou BELGHAZI
CEAS/IRCAM

Patrimoine archéologique : socle incontournable de la culture amazighe

Youssef BOKBOT
INSAP - Rabat

La position géostratégique qu'occupe le Maroc a, de tout temps, été capitale dans la détermination des occupations humaines qui s'y sont succédé. En contact permanent avec la péninsule ibérique voisine et les profondeurs africaines, cette terre a facilité les contacts entres les différentes ethnies, créant ainsi des inter-influences et des fusions. Ce creuset d'apports culturels diversifiés, est à l'origine de nombreuses civilisations qui ont laissé des empreintes indélébiles sur le paysage. De ce fait, la culture amazighe est indissociable de ces deux composantes majeures, à savoir la composante paléontologique humaine dans son évolution et les composantes culturelles multi identitaires.

1. Composantes culturelles liées à l'évolution humaine

On a longtemps admis que les habitants du Maroc venaient d'orient. Tous les élèves marocains ont appris à l'école primaire que les premiers habitants du Maroc sont des Berbères, fils de Mazigh, et qu'ils sont venus d'Asie mineure à travers l'Egypte et l'Ethiopie. Pourtant cette théorie inculquée à plusieurs générations de Marocains, n'était étayé par aucune argumentation scientifique. Bien au contraire, elle ne peut résister devant les découvertes archéologiques et anthropologiques, réalisées tout au long du siècle dernier.

Le Maroc a connu les occupations humaines successives sans discontinuité, depuis le paléolithique inférieur jusqu'à nos jours. Cette partie de l'extrême nord-ouest d'Afrique a de tout temps été propice à l'établissement humain, et ce depuis les temps les plus reculés de l'histoire de l'humanité, en témoigne les nombreuses stations de campements des hommes préhistoriques.

De nombreux sites découverts au Maroc permettent de retracer la vie de l'homme durant cette longue période. Les premières traces de cette humanité primitive ne sont pas sont faciles à découvrir. Certes, des outils en pierre ont été trouvés sur tout le territoire, appartenant à la grande culture acheuléenne du Paléolithique Inférieur. Cette civilisation, née en Afrique orientale il y a près de 1,5 million

d'années, est partie à la conquête de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe qu'elle occupera jusqu'à l'avènement de l'Homme moderne, il y a environ 200 mille ans.

Le Maroc est le pays qui a livré le plus grand nombre de restes fossiles humains en Afrique du Nord. La présence de l'homme au Maroc remonte à la fin du Pléistocène inférieur attestée par la présence d'outils anciens dans le plateau de Salé. Mais les plus anciens restes humains préhistoriques exhumés sont des Homo erectus (Atlanthropes). Ils datent de 700 000 avant J.-C., à Ain Mâarouf près d'El Hajeb. Ils sont particulièrement abondants dans le Maroc atlantique, notamment entre Rabat et Casablanca (Sidi Abderrahmane, Carrière Thomas, Carrière Salé, Kebibat, etc.). Ces Atlanthropes sont associés à une industrie lithique de type acheuléen.

Tout récemment, mai 2008, Une mandibule complète d'Homo erectus a été découverte, par une équipe franco-marocaine, sur le site de la carrière Thomas I. Cette mandibule est le plus ancien fossile humain mis au jour lors de fouilles scientifiques au Maroc. Elle a été trouvée dans une strate sous-jacente à un niveau qui avait déjà livré quatre dents humaines d'Homo erectus (trois prémolaires et une incisive), dont une a été datée directement de 500 000 ans avant notre ère.

Le site préhistorique de la carrière Thomas I à Casablanca s'affirme comme l'un des plus importants pour la connaissance des premiers peuplements d'Afrique du Nord-Ouest. Il est un passage clé pour comprendre l'évolution et la transition de plusieurs peuples préhistoriques de l'Afrique Orientale à l'Afrique du Nord et par-delà à l'Europe. Il permettra de mieux définir le rôle éventuel du Maghreb dans les premiers processus de peuplement de l'Europe du sud.

Mandibule d'Homo Erectus de Thomas I

Si les plus anciens témoignages de fossiles de l'espèce humaine se rattachant au genre Homo Erectus et liés à la civilisation acheuléenne (1.000.000 - 300.000 avant le présent), certains sites ont révélé une industrie lithique beaucoup plus ancienne. Des galets aménagés se rattachant à la « Pebble culture ou Oldowayen», pourraient dater de 1 à 2,5 million d'années. Mais l'homme contemporain de ces premiers bifaces n'y a pas encore été découvert.

L'Atlanthrope aurait vraisemblablement évolué sur place. Vers 190 000 ans apparaît dans les plaines atlantiques du Maroc, l'Homo sapiens archaïque, très proche des Néanderthaliens d'Europe. L'Homme de Jbel Ighoud, retrouvé dans la région de Safi, date de l'époque moustérienne (Paléolithique Moyen). Il est contemporain du Néandertalien d'Europe. Il est néanmoins plus évolué que ce dernier.

Ces restes humains de Jbel Irhoud étaient autrefois attribués au groupe des Néandertaliens. Les Paléontologues les rattachent actuellement au groupe des Homo sapiens archaïques.

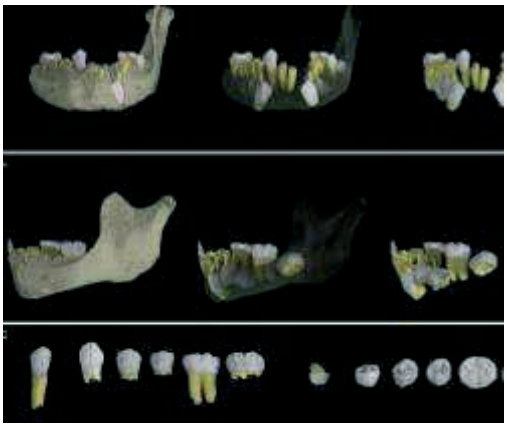
Les datations effectuées sur des dents animales ont donné des âges variant entre 90.000 et 190.000 ans, chose qui ferait des hommes de Jbel Irhoud les prédécesseurs des premiers Homo-sapiens sapiens du Proche Orient. Récemment, en avril 2007, Une équipe internationale de paléoanthropologues et archéologues affirme avoir mis au jour au Jbel Irhoud, le plus ancien crâne d'homo sapiens au monde qui soit retrouvé *in situ*. Les ossements pourraient être vieux d'au moins 160.000 ans.

Depuis, il y'a eu une continuité d'occupation durant les époques successives : civilisations atériennes, néolithiques et protohistoriques.

De 80 000 à 20 000 avant J.-C., apparaissent les hommes atériens (endémiques de l'Afrique du Nord). Inventeur d'une pointe pédonculée particulière à cette région, la « pointe atérienne » qui pouvait se fixer sur un manche de lance ou de javelot, l'homme atérien connaissait l'usage du feu, pêchait, ramassait des coquillages et se montrait également habile chasseur. L'Atérien constitue une expression culturelle particulièrement saharienne. Il s'agit d'un complexe technoculturel qui s'est développé en parallèle au Moustérien classique du sud ouest de l'Europe.

Les restes de fossiles humains atériens ont été découverts essentiellement dans le littoral atlantique et dans le Maroc oriental (Dar es-Soltane II, El Harhoura, El Mnasra, Tafoghalt, Rhafas).

Crane d'Homo sapiens Archaïque de Jbel Irhoud



Mandibule d'Homo sapiens Archaïque de Jbel Irhoud

Au Paléolithique supérieur (23 000 – 10 000 avant J.-C.) apparaissent les Méchtoïdes connus sous le nom des Ibéromaurusiens qui succèdent et supplantent les atériens. Les plus importants restes ont été découverts dans la grotte des pigeons à Tafoghalt, où 180 squelettes ont été exhumés associés à une industrie de type ibéromaurusien, et à une faune riche et variée. Ces squelettes ont été enterrés selon un rituel funéraire qui laisse penser que les Ibéromaurusiens avaient des sentiments religieux. Tous ces résultats font de la grotte de Tafoghalt un gisement unique au Maghreb qui n'a d'équivalent qu'en Egypte ou au Proche Orient.

Les Ibéromaurusiens utilisaient un outillage plus sophistiqué formé de petits silex montés en série. Ils prenaient soin de leurs malades et enterraient leurs morts. Ils ont même pratiqués des opérations chirurgicales, en témoigne les traces de trépanation crânienne à laquelle des individus ont survécus.

Vers le début du VIIIème, une nouvelle race venue de l'est semble avoir pris place. Ces hommes appelés Capsiens, ont joué un grand rôle dans le peuplement de l'Afrique du Nord et sont considérés comme des Paléoberbères. Même si la

civilisation capsienne n'a guère pénétré sur le territoire marocain, elle a eu une influence certaine. L'art apparaît avec les Capsiens, qui décoraient des œufs d'autruches et sculptaient de petites figurines. C'est aux Capsiens que l'on doit également l'épanouissement de l'art rupestre en Afrique du Nord.

Avec leurs descendants, devenus pasteurs et agriculteurs, commençait l'utilisation de la pierre polie et de la poterie. Ces nouvelles techniques arrivent au Maroc vers la fin du VIème millénaire av. J.C. Les sites les mieux connus se trouvent dans le Nord-Ouest du pays. Leurs occupants élèvent bovins, moutons et chèvres, et leur poterie s'apparente à la poterie dite « cardiale », du pourtour méditerranéen.

Un autre courant néolithique est arrivé dans les régions méridionales du Maghreb par le Sud-est, la bordure Nord du Sahara, à une époque où le climat était nettement plus humide qu'aujourd'hui (à la fin du VIème millénaire av. J.C.). Ces éleveurs de bœufs, accompagnés de leurs troupeaux, avançaient lentement. Or le dessèchement progressif du Sahara rendit leurs conditions de vie de plus en plus difficiles, et les obligea à remonter vers le Nord, vers la fraîcheur des montagnes et les hautes vallées verdoyantes.

Durant la protohistoire, les traces de l'exploitation du territoire deviennent plus nombreuses. Ces traces sont de plus en plus apparentes dans le paysage et témoignent d'un souci artistique et spirituel grandissant au sein des groupes sociaux de l'époque. Les sites de monuments funéraires et d'art rupestres ont livré une masse documentaire importante, qui renseigne sur l'environnement, la faune sauvage et domestique, le mode de vie et les rites des populations de l'époque.

2. La Protohistoire : période à culture et identité amazighes par excellence

2.1. Monuments funéraires

L'époque protohistorique est représentée par des monuments funéraires sous forme d'amas de pierres, qui cachent des chambres funéraires construites au-dessus du sol, ou creusées sous le niveau du sol. Ces chambres sont parfois dotées d'aménagements architecturaux assez complexes. Un nombre non négligeable de ces monuments sont en relation directe ou indirecte avec des stèles portant des inscriptions libyques. Il existe également une récurrence géographique et topographique entre les monuments funéraires et les gravures rupestres.

Ces monuments sont soit isolés, soit en petits groupes, mais parfois ils constituent de véritables nécropoles où ils se dénombrent par centaines, voire par milliers. Ces types de sépultures sont souvent connus des populations. Ils sont désignés par diverses appellations : Ikrkar, Larjam, Imarchen - Imariyne, Qbour Lahlaliyin, Mdinet lihoud, Qbour Jouhala ou Qbour Bartquiz. Ces tombeaux sont attribués, par les populations locales, à des populations étrangères, souvent juives, païennes ou portugaises.

Les rares tombes qui ont été fouillées, ont permis de reconstituer les pratiques, les rites et l'architecture funéraire des populations protohistoriques et préislamiques.

Nécropole de l'Oued Chbika (Tan Tan): monuments funéraires et cultuels à antennes

Adrar Zerzem (Taghjijt) : Monument funéraire doté d'annexes cultuelles

Adrar Zerzem : Squelettes de femmes inhumées en position repliée

2.1. Les inscriptions libyques

Durant les phases protohistoriques apparaissent également les premiers textes écrits en alphabet libyque, ancêtre de l'alphabet tifinagh. L'inscription libyque découverte par Jean Malhomme dans le site d'Azib n'Akkis, au plateau du Yaggour, a été souvent considérée, par plusieurs chercheurs, comme étant vraisemblablement la plus ancienne forme d'écriture découverte jusqu'ici au Maroc. Elle était associée à un anthropomorphe se rattachant à un contexte culturel d'âge du bronze. Selon Gabriel Camps, cette inscription remonterait à une période antérieure au VIIème siècle avant J.-C.

Inscription libyque d'Azib n'Ikkis (Plateau du Yagour)

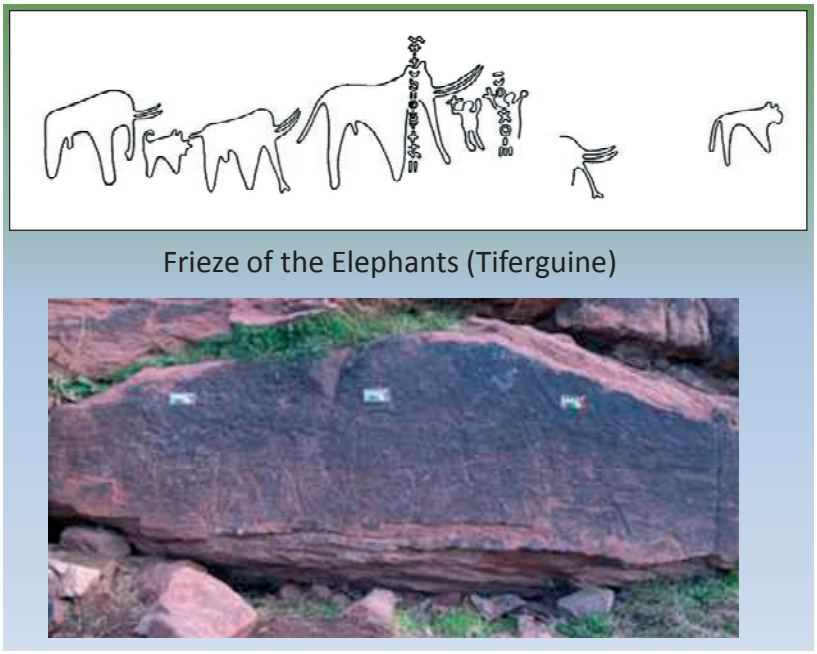
Les origines de cet alphabet et de cette écriture ne sont pas encore élucidées. Les avis des spécialistes sont divergents. Certains lui trouvent des origines orientales sémitiques, d'autres y voient une manifestation autochtone, d'autres encore reconnaissent quelle est d'origine inconnue.

L'hypothèse de l'origine non autochtone du libyque tire ses arguments de l'absence de phase pré alphabétique, qui caractérise l'évolution normale de l'émergence de l'écriture. Elle est également réconfortée par une certaine parenté des signes libyques et puniques.

Les arguments en faveur de l'hypothèse de l'origine locale se fondent sur la documentation rupestre répartie dans les sites de l'Afrique du Nord et du Sahara. Le processus de l'émergence de cette écriture s'est développé à partir de l'évolution du dessin rupestre et de son passage du figuratif au géométrique.

Malgré la multiplication de découvertes d'inscriptions libyques, les tentatives de leur déchiffrement ont rarement abouti. En fait, très peux de chercheurs s'y sont intéressés. L'absence de datation a été dissuasive, et a de tout temps constitué un handicap à l'avancement des recherches dans ce domaine.

Il est vrai que cette écriture n'a pas connu une large utilisation. Elle a servi essentiellement à rédiger des messages courts, notamment des dédicaces et des nécrologies.



Inscriptions Libyques de Tiferguine (Oukkaïmedden)

Les monuments funéraires ainsi que les inscriptions libyques sont l'œuvre de populations berbères qui vont élargir leur espace vital en colonisant les contrées présahariennes et sahariennes dès l'assèchement du Sahara et l'installation du désert vers 3500 ans avant le présent.

2.1. L'art rupestre

L'art rupestre est l'une des composantes majeures du patrimoine culturel et de l'identité amazighe. Durant plusieurs millénaires, les hommes préhistoriques paléo-amazighs avaient pris l'habitude de graver et de peindre sur les rochers. C'était le moyen d'exprimer leurs pensées, leurs cultures et leurs croyances avant qu'ils n'inventent l'écriture.

Les gravures rupestres du Maroc appartiennent à deux grands domaines géographiques, le Haut Atlas et les régions sahariennes. Elles peuvent être d'époques très différentes, allant du Néolithique à l'époque historique. Les gravures et les peintures ont été exécutées sur des surfaces rocheuses à l'air libre, parfois sous abri et rarement en grotte.

L'art rupestre ne se prête pas aux méthodes scientifiques de datations absolues. De là, la difficulté de le rattacher aux subdivisions chronologiques définies par les objets archéologiques. Les différentes tentatives de classifications se basent sur des analyses techniques, stylistiques et thématiques des figurations gravées.

Cet art peut être réparti en trois périodes : une plus ancienne, dont les représentations ne peuvent être ni expliquées ni interprétées par des documents

écrits (pseudo Bovidien, style de Tazina) ; la seconde période est celle qui figure des thèmes mentionnés ou décrits dans les textes anciens d'auteurs classiques (Art rupestre libyco berbère); et enfin la troisième période est documentée par des sources ethnographique (Art rupestre historique).

Site de Boulaquouas, haute vallée d'Amtoudi : frise de bovidés

Taourirt n'Tislatine : bovidé domestique et éléphant en mouvement

Mouisat (Saguia Hamra) : antilope gravée, style Tazina

Bibliographie

Antoine M. 1933 : Notes de préhistoire marocaine. Bulletin de la Société de Préhistoire Marocaine (B.S.P.M), 3e-4e trim, p. 65-90.

Antoine M. 1952 : Les grandes lignes de la préhistoire marocaine. Casablanca.

Bokbot Y. 1991 : Habitats et monuments funéraires du Maroc protohistorique. Thèse de Doctorat, Université de Provence. 549 p et 102 fig.

Bokbot Y 2005 : La civilizacion del Vaso Campaniforme en Marruecos y la cuestion del sustrato calcolitico precampaniforme. In, El Campaniforme en la Peninsula Ibérica y su contexto europeo. Universidad de Valladolid. Serie: Arte y Arqueologia, n°21, p.137-159.

Bokbot Y 2008 : Découvertes campaniformes récentes dans les plateaux de Zemmour (Maroc). Actes du Meeting Annuel "Archéologie et Goblets": Bell Beaker in every day life " Italie, Florence-Siena-Villanueva sul Clisi, 12-15 Mai 2006. in Millenni, Studi di Archeologia preistorica, 6, collection du Musée et Institut Fiorentino de préhistoire. Florence 2008, p. 327-330.

Camps G. 1979 : Manuel de recherches préhistorique. Paris. Doin.

Camps G. 1984 : Les relations entre l'Europe et l'Afrique du Nord pendant le Néolithique et le Chalcolithique. Scripta Prahistorica, F. Jorda Oblata, Salamanca. 187-208.

Camps G et Souville G. 1976 : Mise au point sur les pointes de flèche du littoral nord-africain et leur valeur chronologique. Congrès préhistoriques de France. XXe session, Aix-en Provence 1974, (Paris), p. 63-68.

Camps - Fabrer H. 1966 : Matière et art mobilier dans la préhistoire nord-africaines et saharienne. Mémoires du C.R.A.P.E. t.V, A.M.G. Paris.

Castillo A del. 1954 : La cazuela de la cueva de Dar es Soltane y su procedencia hispanica. 1er Congresso Arqueologico de Marruecos espanol, Tetuan 1953, (Tetuan), 163-170.

Daugas J-P et all. 1989: Le Néolithique nord-atlantique du Maroc : premier essai de chronologie par le radiocarbone. Cr. Académie des Sciences, Paris, t.308, série II, p. 681-687.

Daugas J-P . 2002 :Le néolithique du Maroc : pour un modèle d'évolution chronologique et culturelle. B.A.M, t.XIX, p. 135- 175.

Harrisson R.J et Gilman A. 1977 : Trade in the second and third Millenia B.C. between the Magreb and Iberia. In, Ancient Europ and the Mediterraneum, Warminster.p. 91-104.

Jodin A. 1957a : Les problèmes de la civilisation du vase campaniforme au Maroc. Hespéris, t.44, p. 353-360.

Jodin A. 1957b : Les civilisations du sud de l'Espagne et l'Enéolithique marocain. Congrès préhistoriques de France. Poitiers – Angoulême 1956, (Paris), 564-578.

Jodin A. 1958-59 : Les grottes d'El Khil à Achakar (province de Tanger), B.A.M., t.III, 249- 313.

Jodin A. 1965 : Nouveaux documents sur la civilisation du vase campaniforme au Maroc. Congrès préhistoriques de France, Monaco 1959, (Paris), 677-686.

Koehler H. 1931 : La grotte d'Achakar au Cap Spartel. Collection Marrochitana, Publication de l'Institut d'Etudes de Religions de l'Evêché de Rabat, n°1, Bordeaux.

Lacombe J.-P et Daugas J.-P. 1988 : La nécropole néolithique de Rouazi-Skhirat. Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris, t.5, XIVe série, 4, p.308-309.

Lacombe J.-P et all. 1990 : La nécropole néolithique de Rouazi-Skhirat (Maroc). Présentation des sépultures. Bulletins et Mémoires de la société d'anthropologie de Paris, n.s. t.2, n°3-4, p. 55-60.

Malhomme J. 1953 : Fouilles à l'Oukaïmeden. B.S.P.F, t.50, p. 475.

Malhomme J. 1954 : La station préhistorique de la Caze. Cr. des séances de la Soc. des Sc. Nat. du Maroc. t.20, p.81.

Mikdad A, Eiwanger J, Bokbot Y, Ben-Ncer A et autres. 2000 : Recherches préhistoriques et protohistoriques dans le Rif oriental (Maroc), Rapport préliminaire. AVA- Beiträge 20, Bonn, p. 109-167.

Onrubia-Pintado J. 1988: Modalidades, implicaciones y significacion de las relaciones Prehistoricas ibero-magrebies. Problemas y perspectivas. Actas del Congreso Internacional : el estrecho de Gibraltar, Ceuta 1987, U.N.E.D. (Madrid), 147-171.

Ponsich M. 1970 : Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région. Ed. C.N.R.S, Paris.

Ruhlmann A. 1951 : La grotte préhistorique de Dar es Soltane. Collection Hespéris. n°XI.

Souville G. 1973 : Atlas préhistorique du Maroc, le Maroc atlantique. Ed. du CNRS. Paris.

Souville G. 1977 : La civilisation du vase campaniforme au Maroc. L'Anthropologie, t.81, p. 561-577.

Souville G. 1984 : Découvertes récentes de vases campaniformes au Maroc. in L'âge du cuivre européen : civilisations à vases campaniformes. Paris. p. 241-245.

Souville G. 1989 : Présence du chalcolithique au Maroc central. B.C.T.H.S (n.s.), n°20-21, 1984-85, p. 7-15.

Tarradell M. 1959 : El estrecho de Gibraltar : puente o frontera ? Sobre las relaciones postneoliticas entre Marruecos y la péninsula iberica. Tamuda, t.VII, p. 123-138.

Un aperçu de la culture amazighe dans les massifs orientaux de l'Atlas marocain

Michael PEYRON
Enseignant-chercheur, Rabat

Tenter de cerner la culture amazighe dans ses composantes multiples et variées à travers Tamazgha peut relever de la gageure. Effectivement, si sur le plan culturel ces populations obéissent à certains principes de base communs, des nuances se distinguent entre, disons, les habitants du Jbel Nefoussa libyen, les Mozabites des oasis algériens, et les ksouriens de Figuig du sud-est marocain.

Aussi limiterons-nous notre propos à un aperçu de la culture amazighe telle qu'elle s'est manifestée à nous sur le terrain par le biais de ce que l'on pourrait appeler des « indicateurs d'amazighité (*timuzġa*) », dans le Moyen-Atlas et le Haut-Atlas oriental – ceci du point de vue d'un observateur allogène, à la fois *aberrani* et *arummi*. Et ce dans trois régions distinctes. Régions présentant, certes, dans l'ensemble une bonne dose de complémentarité culturelle, mais offrant des nuances dont l'existence même traduit un certain particularisme – fruit de la compartimentation du terrain, voire de l'isolement ou de l'enclavement.

Pour faire simple, formulons d'emblée quelques observations s'appliquant à l'ensemble des régions étudiées. Tout d'abord, on remarque un sens de l'hospitalité développé partant d'un esprit généreux, où partage et réciprocité constituent des règles universelles, alliés au respect de l'étranger. Qualités allant de pair avec la volonté du *bab n taddart* amazigh, sur le plan linguistique, de se mettre au diapason de l'*amsebrid/ ane di* de passage, ceci arguant d'une certaine ouverture d'esprit et d'une compréhension inter-dialectale plus affinée que l'on a voulu nous faire croire par le passé.

Ceci joint à un phénomène ample, incontournable ; à savoir, une religiosité ambiante, laquelle n'a rien d'oppressant ni d'envahissant, mais qui ponctue de façon discrète une bonne partie des gestes du vécu quotidien : prières régulièrement espacées depuis *lf er* à *ti n-wučči* ; prononciation d'un *bismillah* marquant l'entame d'une action ; respect du jeûne de *remdan*, en symbiose avec la vie agropastorale, toutefois sans quotidienne bombance nocturne ostentatoire. Religiosité, aussi, se manifestant par le biais de l'oralité ; à travers les récits hagiographiques – prodiges attribués à Sidna Jebrayl, à Sidi Mhand Azrwal, à Bu

Salim el-'Ayyachi, ou à d'autres saints (*ig^{w}erramn*) qui font l'objet d'un véritable culte; foires-pèlerinages, rites de fertilité, poésies longues (*timdyazin*, *tiyffrin*) à caractère religieux, vantant souvent l'unicité (*ttawhid*) de l'Islam.

Battu en brèche par la modernité, la notion de l'honneur (*tsart*) n'en demeure pas moins vivace chez l'ensemble des groupements, étant également liée à des principes d'amour-propre (*nnifs*), voire de susceptibilité pouvant se manifester à fleur de peau. Enfin, trait culturel déterminant, l'*aḥidus* – danse défoulement, autant que forme d'art – se maintient sur l'ensemble des régions concernées.

1. Le Moyen-Atlas oriental

Celui-ci comprend entres autres le pays des Ayt Warayn, Ayt Aliham et Imermouchen, notre étude se focalisant essentiellement sur les massifs des Ayt Bou Sslama et du Bou Iblane, peuplés d'anciens transhumants de parler zénète très largement sédentarisés. Massifs faisant office de montagne-refuge, constituant à bien des égards un sanctuaire de l'amazighité. Si, sur les pourtours nord du massif, au contact des centres urbains de Fès et Taza, et de tribus de plaine arabisées (Hyayna, Ghiata, etc.) la langue amazighe, très largement gagnée par les néologismes arabes, a perdu de sa pureté, ailleurs les parlers vernaculaires se maintiennent avec un certain bonheur.

Liens entre homme, famille, clan, troupeau et terroir

Ceux-ci sont très forts, ce qui détermine un attachement au sol difficilement ébranlable, et pouvant se traduire par un patriotisme à toute épreuve lorsqu'il s'agit de défendre la terre des ancêtres. Exemple historique : la résistance des Bni Bou Zert, groupement tribal aux effectifs modestes (200-300 combattants), retranchés dans le réduit de Bab ou Idir aux portes de Taza, pour lequel il fallut deux années d'un siège acharné (1922-23) par le groupement mobile régional pour forcer leur reddition. Le jour où, au lendemain du combat de Wawmchach, les *im uhad* déposèrent les armes, les militaires français s'étonnèrent de leur faible nombre. « Vous devez avoir encore beaucoup de gens cachés ! » leur dirent-ils, incrédules.

Constatation qui tenait aux **mœurs de guerre amazighes**. Jouant sur la mobilité, une bonne utilisation du terrain et la précision du tir, un petit 'djich' avait la faculté de faire croire à l'ennemi que son effectif était plus important que ce n'était réellement le cas. On le verra encore lors des ultimes résistances dans le Bou Iblane – la « tache de Taza » de la littérature coloniale (1922-26) – où Ayt Warayn, Ayt Seghrouchen et Imermouchen tinrent longtemps tête, selon un rapport de force proche de 1 : 10, devant à une armée d'invasion disposant de tout le matériel de guerre moderne. Sans se priver de lui infliger des pertes non-négligeables.

Le cèdre et le rapport qu'entretient avec lui l'homme amazigh

Il existe là un rapport privilégié. Cette essence noble représente, sans conteste, un des piliers de l'espace, du vécu amazighe dans l'Atlas marocain. Elément déterminant dans l'écologie locale, garantissant la stabilité des versants, abritant de multiples représentants de la faune aviaire. Existence d'une ancienne tradition de l'abattage du cèdre, ayant malheureusement connu exagérations et abus au cours des décennies récentes ; cas de cédraies entières disparues pendant le siècle écoulé, notamment au nord des Acht Rehhou dans l'avant-pays du Bou Iblane. Et qui continuent à disparaître ; cas des cédraies résiduelles jouxtant le massif de Chegg el 'Ard (arrière pays d'Immouzzar-Marmoucha). Même si de nos jours cet arbre subit des atteintes parfois intolérables, les riverains admettent en leur for intérieur : « Nous reconnaissons que pour chaque cèdre abattu nous devrions en planter dix jeunes ! » (Talzemt, août 1989). Legs d'une conscience écologique avant l'heure, actuellement malmenée.

Survie, malgré cela de cédraies dans certaines zones reculées de haute montagne ; cas de la cédraie d'Aïn Erroh, encore relativement vigoureuse, ainsi que celle de Taffert, un des joyaux du Bou Iblane. Cédraie de Taffert où l'on a relevé une première version de la légende du pacte de non-agression entre bûcheron et panthère, évocation d'un passé lointain où le monde parlait (*lla tsawal ddunit*). Certains cèdres isolés, hiératiques, remplissent un rôle quasiment totémique, surtout lorsqu'on les associe à un évènement historique précis. Près de Tamtroucht, cas du « cèdre de la réconciliation » (*idil leɛfu*), au pied duquel les tribus ont fait la paix avec le Makhzen.

Morceau du passé ne représentant qu'une infime portion d'un très **riche fond de tradition orale commune**. Les Ayt Warayn, possèdent en effet, le stock habituel des contes amazighes marocains, dont certains reflètent le milieu sylvo-pastoral au cœur duquel ils évoluent. Anecdotes mettant aux prises geais, corbeaux, buse, aigles, chacals, sangliers, panthères et autres représentants de la faune sauvage. Un des contes pédagogiques les plus connus : celui ayant trait au motif de *haguza*, ou des « jours d'emprunts ». Une vieille femme ayant passé janvier avec son troupeau dans le Bled Tisserwine, au pied du Bou Iblane, nargue le mois finissant. Furieux, *yennayr* emprunte un jour de mauvais temps à *fubrayl* ; un blizzard s'abat alors sur la montagne et la vieille, son berger et son troupeau demeurent à tout jamais sur place pétrifiés par le gel.

Considérations architecturales

Préparation de planches adéquates lors de la construction une maison ; coutume toujours en vogue. Une fois le cèdre abattu, le tronc est débité en plusieurs sections. En enfonçant alors dans cette section du tronc des coins en bois les bûcherons parviennent à le fendre dans le sens de la longueur. Il restera encore un travail considérable de taille et de coupe avant d'obtenir des planches. Planches (*tifliwin*) en cèdre qui serviront pour protéger le côté exposé aux intempéries de la demeure

traditionnelle amazighe en pierre et en pisé, bâtie de plain-pied avec chambre de réception à l'étage, en coin de terrasse. Exemple : dans le cadre de villages semi-dispersés comme Tafadjight, ou de maisons isolées (ex. Taffert, environs de Tamtroucht). A noter qu'à 150 km de là au sud-ouest, dans la région de Tounfit, dans un biotope sensiblement identique, on observe des maisons similaires.

Cas de recherche architecturale: tradition des plafonds peints en cèdre ; très bel exemple observé à Ksar el-Kebir des Bou Illoul en mai 1980. Escaliers extérieurs en bois ; décoration murale en losanges et rectangles, etc.

Organisation du domicile

Certaines des maisons observées en pays Ayt Warayn, aussi bien chez les Ayt Bou Sslama que chez les Ighezrane, nous ont confirmé dans l'impression que, du point de vue organisation de la maisonnée, des dispositions culinaires et ménagères, nous nous trouvions en présence de ruraux, certes, mais qui faisaient montre d'un degré de civilisation parfaitement remarquable. Voire un des plus élevés dans tout le pays. La cuisine, surtout, domaine des femmes de la maison, en coin de bâtisse et ouverte sur l'extérieur, était remarquable d'ordre et de netteté. Ayant une fois évoqué cette constatation en société lors d'une soirée où étaient présents des citadins bourgeois originaires d'une certaine ville du royaume, je m'étais attiré des regards ainsi que des remarques incrédules à ce propos.

Institution des *rrma* ('chasseurs', 'tireurs')

Implantée depuis fort longtemps dans le Maroc précolonial, celle-ci existait encore pendant la décennie 1980, notamment au village d'Admam, à côté de Bab Bou Idir, dans le massif du Tazekka, où l'auteur de ces lignes l'a vue fonctionner sur le terrain. Type d'association servant à la fois de ciment entre les villageois, et d'école d'honneur, elle exacerbait les liens sacrés de camaraderie existant entre eux ; jamais un *rrami* ne devait-il trahir son prochain. La littérature orale, du reste, s'en fait l'écho (Bisson, 1940), en cas de transgression. Il n'existait, en effet, pas pire transgression que celle d'un *rrami* envers un autre. Les *rrma* s'adonnaient à des activités collectives pouvant déboucher sur des cérémonies rituelles prônant la solidarité ; des séances d'entraînement au tir, ou de chasse au sanglier, le but ultime, à l'époque héroïque, étant de maintenir les hommes valides à un certain degré de préparation, en cas de conflit armé.

Institutions amazighes d'antan : *emmeɛ* et *azerf*

La *emme* , ancienne assemblée villageoise, dénotant une démocratie résiduelle vécue, n'existe plus en tant que tel. Cependant, l'esprit de l'institution elle-même perdure, autant par une dynamique sociale privilégiant les prises de décision collectives, que par le biais de la *emmeɛ qarawiya*, qui l'a remplacée depuis une trentaine d'années. Après des débuts incertains, cette dernière institution a, du reste, gagné depuis en importance et en prestige, au point de jouer un rôle

incontournable dans les rapports entre les groupements et l'autorité, ainsi qu'avec des organismes extérieurs du genre ONG.

Un agent d'autorité nous avait certifié, en 1973, que bien que la *ÀÀreɛ* était largement appliquée chez les Ayt Waryan, celle-ci était tempérée par le recours occasionnel à certaines dispositions héritées du droit coutumier (*azerf*). En définitive c'était un compromis entre les deux qui l'emportait sur le terrain.

La vie agro-pastorale

On constate la survie de la transhumance en particulier dans le massif du Bou Iblane, notamment sur le versant sud, comportant le recours à la tente, bien que son usage soit en régression. La règle sur le versant nord semble être la fréquentation estivale des pacages d'altitude en utilisant des bergeries ; pendant la période de froidure les troupeaux gagnent les contreforts, séjournent à basse altitude.

Traitement des olives à l'aide de pressoirs de type méditerranéen classique avec tiges filetées en bois et meule massive enfilée sur un bâton (observé à Tahafourt, Bou Iblane, 1981). Vannage à l'aide de pelles et fourches à trois pointes.

2. Le Moyen-Atlas occidental

Nos observations portent sur les Ayt Ndhir, Ayt Myill, Izayyan, et Ayt Youssi - anciens éleveurs en voie de sédentarisation de parler Tamazight nord.

Les anciens « indicateurs » d'amazighité

Ceux-ci affichent une telle régression que l'on se trouve en présence d'un environnement traditionnel fortement dégradé, surtout dans la région Ifrane/Azrou. A tel point qu'il est permis d'affirmer que bien des phénomènes locaux traduisent un catalogue de tout ce qui ne relève plus de l'amazighité. Qu'il s'agisse des mœurs, de la langue, de l'habillement, de l'architecture.

Passage de la tente à la hutte en pierre et en bois, sorte de bergerie améliorée (surtout dans le cas des éleveurs), pour déboucher actuellement sur le bâtiment en dur (*sima*, ou briques de ville), parfois en maisons individuelles (campagne aux environs d'Ifrane), parfois en immeubles de trois/quatre étages (Timdiquine, Azrou, Sidi 'Addi, Mrirt, Khénifra, etc.). Ces demeures sont difficiles à chauffer et, de ce fait, singulièrement inadaptées aux rigueurs hivernales.

Net recul de la tente (*taxamt*) en poil de chèvre (souvent bardée de plastique) au profit d'abris en bois tout entièrement revêtus de plastique ; tendance observée à proximité d'Agelmam Afennourir.

Ceci s'accompagne d'une quasi-disparition de la vie pastorale selon la classique alternance printanière et automnale. Désormais la transhumance cède le pas devant une occupation permanente du terrain, accompagnée d'une généralisation

de la tendance spéculative : des propriétaires absentéistes paient des bergers pour assurer la garde des troupeaux souvent importants. Edification de bergeries permanentes, voire de maisons d'habitation jusqu'à 2400m (Jbel Hayyane). Le couvert végétal n'a guère plus le temps de se reconstituer. D'où étendue du phénomène des « gazons écorchés ». Quelques exceptions à cette règle : les pâturages de Tasmakht au sud-ouest de Timhadit, lesquels, après une vaine tentative d'exploitation de schistes bitumineux, retrouvent un second souffle.

Il n'empêche que survivent certains marqueurs identitaires de l'amazighité. Les plus visibles sont : la production de tapis ; la survivance de la tradition équestre à travers la fantasia ; le maintien de l'*aḥidus* et le foisonnement d'*izlan* et de *timawayin* qui en sont les corollaires.

Production de tapis

Cette région du Moyen-Atlas est célèbre par ses tapis, reflet fidèle de la vie sous la tente ayant longtemps caractérisé les populations amazighes. Existence de coopératives féminines de tissage (Ifrane, Azrou, vallée du Guigou, etc.). Alors que la modernité a surtout fait du tapis un objet folklorique, contribuant naguère à une certaine « folklorisation » des Imazighen, le tapis (*tazeribt*) n'en demeure pas moins un objet culturel, remarquable par ses losanges, ses signes anciens caractérisant l'eau (*aman*), et dessins divers. Signes que l'on retrouve sur d'autres objets amazighs : la selle (*tarikt*) ; le tellis (*taġrart*), etc.

Survivance de la tradition équestre

Jusque dans les années 1980-1990 les Ayt Ndhir possédaient encore un nombre appréciable de chevaux. On pouvait surtout les admirer lors de l'Aïd el-'Arch (le 3 mars sous feu Sa Majesté Hasan II) sur un grand terrain vague près du marché d'Ifrane à l'occasion de fantasias spectaculaires, où bêtes et cavaliers revêtaient leur plus beaux atours. Exercice d'adresse, jadis entraînement à la guerre, connu sous le nom de *tburida*, ou *tafrawt* chez les Imazighen. Il s'agit là, sans conteste, d'une des principales manifestations de l' « amazighité ».

Le maintien de l'*aḥidus*

Autre manifestation emblématique de l' « amazighité », l'*aḥidus*. Bien qu'ayant subi quelques transformations, modernité oblige, on peut prétendre que l'*aḥidus* demeure une tradition vivace dans la région Ifrane/Azrou du Moyen-Atlas occidental. On y relève l'existence de nombreux groupes locaux, originaires des Ayt Ndhir, des Ayt Myill, des Ayt Seghrouchen. Il convient de souligner que la proximité relative de Khénifra, des Izayyan et des Ichqern (influence de Rouicha – *llah irḥemmu* ! – et du 'Maestro' Sidi Lhoussein Achiban) y est pour quelque chose. Dans la région, donc, il est évident que cette manifestation de la culture amazighe – celle-là, au moins ! – a encore de beaux jours devant elle.

Tradition d'abattage du cèdre

Activité menée tantôt avec discernement, tantôt de façon abusive (à proximité du Jbel Hebri et des cuvettes jouxtant le Michliffen, notamment). Heureusement, la cédraie d'Azrou-Ifrane, de par sa visibilité, de par son côté emblématique, résiste encore assez bien aux atteintes de ce que l'on pourrait qualifier de « lobby du cèdre ». On se souviendra, à ce sujet, des instructions éclairées, données par Sa Majesté le Roi Hassan II au gouvernorat d'Ifrane, pour sauver la cédraie du Moyen-Atlas. D'où un effort perceptible, voire un processus entamé en ce sens au terme de la décennie 1990 : mise en place de clôtures, création du parc national d'Ifrane, projet de construction d'une « Maison du cèdre » à Moudmame (au SE d'Azrou), sensibilisation des visiteurs, etc.

Tradition arboricole. Celle-ci répond à des impératifs commerciaux ; cerisiers d'Ougmès, pommiers de Zawiya Bougrine, d'Immouzzar-Kandar, etc.

L'atavisme du nomade. On ne peut ignorer un penchant naturel pour l'errance, legs d'un passé riche en mobilité, dont la manifestation la plus remarquable fut la célèbre poussée sud-est/nord-ouest des tribus Sanhaja à travers les chaînes de l'Atlas, à la recherche de verts pâturages, qui marqua le haut moyen-âge marocain. Mais qui se manifeste de nos jours sous d'autres formes ; soit chez le saisonnier errant qui loue ses services à l'époque des moissons ; soit chez le célibataire sans attaches à la recherche du plaisir (*nnaÀat*), tout au moins d'une certaine liberté insouciante, existence dépouillée de toute artifice et vécue au grand air parmi les espaces enivrants des sommets. Côté légèrement coquin qui apparaît dans le vers suivant :

wenna yran nnašat iy aẓufri yasi tagg^{w}at,
kkin Ɛin lluḥ, ikk nniy uẓru, yali Ɛari !
Quiconque cherche les divertissements, qu'il se fasse pauvre hère, (le baluchon à l'épaule,
Qu'il chemine par Aïn Leuh, passe au-dessus d'Azrou et gravisse la (montagne boisée !

3. Le Haut-Atlas oriental entre Midelt, Imilchil et Assoul

Il s'agit principalement du pays Ayt Yahya, Ayt Sokhman, Ayt Hadiddou, Ayt Merghad, débordant largement sur le versant sud de l'Atlas, abritant des ksouriens de montagne et pastoraux semi-nomades pratiquant le parler Tamazight sud.

Architecture de montagne

On trouve un certain nombre d'*iġerman* avec bâtisses à tours d'angle et terrasses supérieures munies de tuyaux/planches pour évacuation de l'eau en cas de pluie, du reste plutôt rare. Quelques exemplaires à Tâarâart (Ayt Slimane) ainsi que dans

les environs d'Imilchil (Ayt Hdiddou). Prolifération, par contre, de maisons d'habitation plus modestes de type *taddart* avec coffrage en planches de côté du côté d'où vient le vent de l'Atlantique, le *siḥal* chargé d'humidité. Pratique du déneigement des terrasses plates à l'aide d'un racloir (*aferrat*) en cas de chutes de neige nocturnes, afin d'éviter l'effondrement des toits – ce qui est pourtant arrivé au douar d'Assaka (Ayt Yahya, hiver 2008/2009). Autre institution amazighe classique : le grenier de falaise du type *iġrem n-uġulid*, installé sur des vires inaccessibles autrement qu'à l'aide d'échelles. Aucun de ceux-ci ne reste en service, même dans l'Asif Melloul. Exemple le mieux conservé, le plus important aussi sans doute, l'Ighrem n-Ouweyjjal près de Boutferda, qu'il serait question de réhabiliter. Mais pour en faire quoi, exactement ? Un gîte pour touristes sportifs et/ou méditatifs ? La question reste posée (une étude était en cours au printemps 2009).

La solidarité communautaire

Si par le passé la fidélité totale au concept tribal était de mise, celle-ci s'est étiolée du fait de vicissitudes diverses, par exemple chez les Ayt Yahya de Tounfit, et les Ayt Soikhjman d'Aghbala, où les villageois privilégient désormais la notion de fraction, ou de commune rurale, plutôt que celle de tribu. Un Ou-Yahya se dira plutôt « Ou-'Ali ou-Brahim » ou « Ou-Slimane », selon le nom de sa fraction d'origine. L'esprit tribal serait plus fort, par contre, chez les Ayt Hadiddou. En revanche, la *siba* étant révolue, les institutions de *ddiyt* et *tazeṭṭat* sembleraient avoir disparu. Il en serait de même pour les pactes de *tafergant*, et *taṭa*. Tout au plus retrouve-ton le dernier terme servant parfois à désigner un bon ami, qualifié d'*u-taḍa*.

Pratiques religieuses

Religion où l'on subodore quelques reliquats d'un lointain passé païen : rites de purification liés aux sources, avec consommation d'un poulet, accompagnée de verres de thé (observé à Ighboula n-Oussacha, juillet 1968). Tradition des sacrifices au sommet d'une montagne ; ossements et cornes de bélier observés au Tizraouline (3115m). Sacralité affichée de certains monts : l'Amandar (3000m) en Ayt Hadiddou, le Toujjit (2669m) chez les Ayt Hnini, lié à l'épopée du Tazizawt; chacun avec au sommet cabane équipée (bougies, combustible, nécessaire pour thé, etc.) pour faciliter la veillée de pèlerins de passage.

Sans oublier un lieu de pèlerinage exceptionnel: celui de Tazizawt. Ce site est devenu le siège d'un petit moussem, manifestation forte du soufisme marocain, qui s'y tient chaque année le 24 août pour honorer les défenseurs d'un haut-lieu de la résistance (août-septembre 1932). Il remplit également pour certains pèlerins indigents les fonctions d'une « Mecque des pauvres ».

On note, par ailleurs, en Ayt Hadiddou la survivance de pratiques sans doute héritées des Barghouata (*iburġawaṭin*), chez qui le coq, on s'en souvient, était un oiseau sacré. Sobriquet de *fqih* ou *ṭṭalb* s'appliquant au coq du village ; d'où

prière du *lf er* qualifiée de *tazalit n-ufulus*. Ce qui peut donner lieu à l'enchaînement suivant :

> *inn-aš ufullus* : « *isfafa-yi sidi rebbi ; sfafax ṭṭalb ; isfafa ṭṭalb ayt iġrem* ! »
> Le coq te dit : « Le Très-Haut me réveille ; je réveille le fqih ; le fqih réveille les villageois ! »

La vie socio-culturelle

Les *timġraywin*, 'noces collectives' se célébraient encore en pays Ayt Yahya, voire Ayt Sokhman jusqu'à la décennie 1980/1990. Les villageois estimaient parfois qu'il fallait milieux grouper les mariages, en partie pour des raisons d'économie. De nos jours, sauf cas exceptionnel, cette institution ne survit que chez les Ayt Hadiddou, grâce au moussem d'Imilchil, lequel a réintégré son cadre originel d'Ayt 'Ameur, attenant au mausolée de Sidi Hmad ou-Lmeghni.

Certains cas de corvée collective (*tiwizi*) librement consentis, observés chez les Ayt Yahya, surtout s'agissant de réfections de ponts en bois et en pierres après une crue dévastatrice.

Habillement : berger (*ameksa*) revêtu de l'*azennar* traditionnel, des guêtres *tkarÀa n-uḍar*, et des chaussons *ibureksen*, le tout en laine. Tenue fonctionnelle à laquelle les bergers ont encore recours (Tizi n-Ighil, mai 2007).

Coutume répandue : l'*adras*, consistant à attacher les chèvres tête-bêche pour faciliter la traite (observé chez les Ayt Merghad, juillet 1982).

Chez les ksouriens de la vallée de Tâarâart (Ayt Slimane) l'institution du « taureau banal » (*afunas*), élevé et nourri par l'ensemble des *ayt iġrem*, donnant lieu au partage collectif de la viande selon les principes de la *luziƐt*, pratique qui semble avoir perduré jusque dans les années 1980.

Battage du grain à l'aide de fléaux simples (non-articulés) ; vannage à l'aide de pelles et de fourches à trois pointes. Cas observés dans la vallée des Ayt Slimane (Novembre 1975), ainsi que chez les Ayt Lhousseyn (août 1976), plus près de Tounfit.

L'institution de la dance *aḥidus* demeure vigoureuse, aussi bien à Tounfit chez les Ayt Yahya, qu'à Imilchil chez les Ayt Hadiddou, voire à Aghbala n-Ayt Sokhman. Chez les premiers cela se danse en ligne sur un rang, home-femme-homme-femme. On y distingue le battement lent, scandé, majestueux de l'*aḥidus ḥaifa*, à mettre en contraste avec un rythme plus rapide, endiablé – la *tamsderft*.

Organisation domiciliaire : chauffage illusoire de *lm umar*, plus apte à faire chauffer la bouilloire de thé. Chez les hommes, pour se prémunir du froid, port

d'*azennar*. Côté hygiène, on note la création de *ḥammam*-s rustiques – phénomène observé à Taghzout, chez les Ayt Sokhman (juillet, 2000), et entraînant une forte consommation en bois, au détriment de la forêt. Trait caractéristique des maisons d'habitation : fenêtres de taille modeste, à ras du sol (le mobilier étant lui-même en rase-mottes) avec ou sans vitres, fermés par des volets en bois.

Tapis à poil long (*tiÀdift*) garnissant le sol d'une tente (*taxamt*), ou d'une maison. Tapis plus frustes, aussi, réalisés à l'aide de chiffons (*tazribt n-iÀerwidn*) ; dans les maisons la natte (*tagertilt*) servira d'isoloir disposée sous un tapis.

Quant au **vécu quotidien agro-pastoraliste**, c'étaient autrefois les principes d'*am iwan* ('entr'aide'), ainsi que le respect de l'institution des *ig^{w}edlan* ('pâturage mis en défens') qui régissaient une bonne part des rapports au sein des groupements. Ces institutions connaissent actuellement des fortunes diverses selon les régions. Si l'entraide fonctionne encore assez bien, il n'en pas toujours le cas pour les *ig^{w}edlan*.

Au pâturage d'Almou n-Selloult chez les Ayt Sokhman, en 2003 et 2004, un *amġar n-ig^{w}edlan* était en place et surveillait correctement l'accès des troupeaux. Chez les Ayt Hadiddou, sur le plateau des Lacs, on avait relevé une légère amélioration en ce sens (fin des années 1990) avec nomination là aussi d'un *amġar n-ig^{w}edlan*. En 2005, toutefois, suite à un hiver peu arrosé, la levée d'interdiction d'accès aux pâturages avaient été générale, provoquant des répercussions calamiteuses sur le couvert végétal. D'où généralisation du phénomène de « gazons écorchés » observée lors d'une traversée du plateau des Lacs au printemps 2009.

Le droit coutumier

Survivance ou nostalgie (*cf.* poésies recueillies par H. Khettouch) de l'*azerf*. Une institution parfaitement adaptée pour règlementer la vie rurale. Les autorités essaient, du reste, de s'inspirer de l'*azerf* pour des délits mineurs, comme la mise en fourrière (*furrien*) de mulets de contrevenants qui fonctionnait à Imilchil (années 2003-2008). Du reste, l'Amazigh abhorre la prison, qui ne faisait pas partie des dispositions des *izerfan* de naguère. Fait bien connu, ainsi que nous le rappelle un proverbe répandu : *ur sulax lḥebs, a lqayd* = 'je suis trop occupé pour aller en prison, O caïd !' Du reste, on signale des tentatives chez les Ayt Bou Iknifen et les *igurramn* de Zawit Ahansal de régler certains différends de pâturage en s'inspirant des anciens *izerfan* de la région.

L'homme amazigh et la cédraie des Ayt Yahya

On constate une tradition abusive d'abattage du cèdre dans l'arrière-pays de Tounfit, notamment dans le secteur Tirghist-Tazigzaout, malgré de timides tentatives de reboisement par les autorités de tutelle, notamment près de la Maison Forestière de Sidi Yahya ou Youssef. Malgré quelques voix courageuses qui s'élèvent de ci, de là, le massacre continue, apparemment en toute impunité,

perpétré par des agents sans visages d'un supposé « lobby forestier » insaisissable. On relève une situation tout aussi alarmante parmi les cédraies du massif Bou Iblane-Bou Nasser (Moyen-Atlas oriental).

Si l'on n'y prend garde, c'est à la destruction inéluctable des vestiges d'une harmonie millénaire entre l'homme amazigh et le cèdre que l'on assistera. Temps heureux où, selon l'ancienne règlementation forestière locale, l'Amazigh prélevait sur la cédraie le bois dont il avait besoin. Moyennant quoi survivait cette ressource unique. Bien avant qu'une règlementation d'Etat, imposée de l'extérieure depuis les années 1930, ne vienne fausser les données et spolier l'homme amazigh d'un bien dont il avait exercé avec parcimonie la jouissance depuis des lustres. Exploitation forestière quasiment confidentielle qui servait à la construction des maisons d'habitation, et des échelles mono-poutres et bipoutres. Qui alimentait autrefois, également, la fabrication de coffres en cèdre sculpté, faisant la gloire de quelques artisans de Bou Iberriden et d'Izza 'Athmane sur l'Asif Wirine (à l'ouest de Tounfit). Objets d'un artisanat amazigh fonctionnel, authentique.

Littérature orale

Alors que, sur le plan de la tradition orale (exceptionnellement riche dans la région), c'est dans cette somptueuse cédraie qu'est née une des versions de la légende bien connue de l'ancien pacte entre bûcheron et lion (*axeÀÀab d izm*). Rappel des premiers temps, idéalement édeniens, où hommes et bêtes parlaient le même langage, pouvaient vivre selon les canons du respect et de l'harmonie.

Epoque que Rouicha semble évoquer dans un *izli* célèbre, où l'on relève de nouveau cette légèreté, cette fraîcheur évoquée ci-dessus :

a wa-š ikšemn, a 3ari// ad imun i-luḥuš
ad imun i-wenna t iran// ġr ur titannay sa !
Puissé-je dans la forêt pénétrer //
Etre des bêtes le compagnon //
Conter fleurette à ma bien-aimée //
Loin des regards indiscrets !

Conclusion

Ainsi que nous avons tenté de le démontrer, ces aspects culturels d'accueil, d'hospitalité, de respect de l'individu doublé de chaleur humaine, de solidarité, de respect des traditions, d'organisation conviviale de la vie sociale et religieuse avec ses rites d'origine préislamique ancrés dans le culte des saints, se sont maintenus tant bien que mal dans le monde rural, montagnard et présaharien. Ils se retrouvent par ailleurs sous des formes légèrement édulcorées jusqu'en milieu urbain, qu'il soit populaire ou résidentiel. Ils constituent, à n'en point douter, le socle sur lequel se seraient bâties les valeurs de la société marocaine dans son acceptation la plus large, et pour ceux chez qui la notion de *tameġrabiyt* n'est pas un vain mot. Du reste, tant que ces valeurs humaines de base perdureront dans le

monde rural, saharien et montagnard, et parviendront à regagner du terrain jusque dans les milieux urbains, ce sera de très bon augure pour le devenir harmonieux du pays dans son ensemble.

Bibliographie

Abès, M., « Les Aith Ndhir (Beni Mtir) », in *Archives berbères*, II, fasc.2, Paris : Leroux, 1917 (pp.149-194).

Aboulkacem, E., Alahyane, M., Belghazi, H., Jlok, M., *Action collective en milieux amazighes,* Rabat: IRCAM, 2012.

Aouchar, A. *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca : Afrique Orient, 2002.

Azdoud, D., *Anthologie de la poésie amazighe*, Rabat : IRCAM, 2011.

Beaudet, G., « Les Beni Mguild du Nord », *R.G.M.*, n°15/ 1969 (pp.7-9).

Ben Brahim, M., « Pratiques communautaires et développement local : cas du Moussem de Moulay Ali Ben A'mer dans le pays de Talssint (Oriental marocain), *Asinag*, 7/2012 : pp. 57-70.

Bendaoud, Cne., « Notes sur le pays Zaïan », *Archives berbères*, II, fasc.3, Paris: Leroux, 1917, (pp.276-306).

Ben Lahcen, M., *Moha ou Hamou Zayani*, Fès: Info-Print, 2003.

Bisson P., *Leçons de Berbère tamazight,* Rabat, F. Moncho, 1940.

Bonjean, F., *Au Maroc en roulotte*, Paris : Hachette, 1950.

Bounfour, A., Ameziane A., & El Adak, M., *Anthologie de la poésie berbère traditionnelle*, Paris: L'Harmattan/INALCO, 2010.

Bouverot, Cdt., « Ras Moulouya », in *B.S.G.M.*, Rabat, 1920/ 1er trim., (pp.44-58).

Chafik, N., *À l'ombre de Jugurtha*, Casablanca: EDDIF, 2000.

Chapelle, F., de la, *Le Sultan Moulay Ismaïl et les Berbères Sanhaja du Maroc central*, in *Archives marocaines*, XXVIII, Paris: Champion, 1931.

Chiapuris, J., *The Ait Ayash of the High Moulouya plain: rural social organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1979.

Drouin, J., *Un cycle oral dans le Moyen-Atlas marocain*, Paris : Sorbonne, 1975.

Drouin, J., « Mystique et politique : traditions étiologique d'une fondation maraboutique au Maroc », *L.O.A.B.*, UPR 414/ CNRS, n°24/ 1996, (pp.129-146).

Gélard, M.-L., « Le droit coutumier, l'honneur et la tribu », in *AWAL, Cahiers d'études berbères*, Paris: M.S.H., n°17/ 1998, (pp.65-81).

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

Gellner, E. & Micaud, C., (eds.), *Arabs and Berbers: from Tribe to Nation in North Africa*, London: Duckworth, 1972.

Guennoun, S., *La Montagne berbère : les Aït Oumalou et le Pays zaïan*, Rabat : Éd. Omnia, 1933.

Guennoun, S., *La Voix des Monts : mœurs de guerre berbères*, Rabat: Éd. Omnia, 1934.

Guennoun, S., «Les Berbères de la Haute-Moulouya», *E.D.B.*, Paris: Boîte à documents, n°7/ 1990, (pp.136-176).

Guennoun, S., « Littérature des Berbères de la Haute Moulouya », in *E.D.B.*, Paris : Boîte à documents/ Édisud, n°8/ 1991, (pp.113-134).

Haddachi, A., *Memmi s n ifesti d awal*, Marrakech : Imprimerie Walili, 2002.

Hamri, B., *La poésie amazighe de l'Atlas central marocain: approche plurielle*, Rabat: IRCAM, 2011.

Iken, A., *Asekkif n inzâden*, Rabat: IRCAM, 2004.

Kherdi, A., *Les Aït Hdiddou : oganisation sociale et droit coutumier*, Rabat : IRCAM, 2012.
Khettouch, H., « L'*izerf* dans la poésie de type *tamdyazt* », *Amazigh Days at Al Akhawayn University : paving the way for tifinagh*, (M. Peyron, éd.), Ifrane, AUI Press, 2004,(pp.89-93).

Khettouch, H., *La mauvaise gestion de la cité perçue par un genre littéraire : cas de* timdyazin », Thèse de Doctorat, Fac. des Lettres, Dhar el Mahraz, Fès, 2009.

Laoust, E., *L'habitation chez les transhumants du Maroc central*, in *Hespéris*, n°2 : 1932 (pp.137-190) & 1934 (pp.123-200).

Laoust, E., *Cours de berbère marocain. Dialecte du Maroc central*, 3ème édition, Paris: P. Geuthner, 1939.

Marcy, G., « Une tribu berbère de la confédération Aït Waraïn : les Aït Jellidasen », in *Hespéris*, IX, 1929, (pp.79-142).

Marcy, G., « Les Berbères. – Vie intellectuelle – Littérature – Croyances – Religion », in *E.D.B.*, Paris: Boîte à documents, n°4/ 1988, (pp.143-156).

Ouchna, Z., *Asfafa n twengimt*, Rabat : IRCAM, 2007.

Peyron, M., « Contribution à l'histoire du Haut Atlas oriental : les Ayt Yafelman », in *R.O.M.M.*, n°38/ 1984 – 2, (pp.117-135).

Peyron, M., *Isaffen Ghbanin/ Rivières profondes : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées,*, Casablanca: Wallada, 1993.

Peyron, M., « La saga des Ayt Bou Slama », in *E.D.B.*, Paris : Boîte à Documents/ Édisud, n°14/ 1996, (pp.75-95).

Peyron, M., « Les bardes berbères face à la pénétration militaire française : Maroc central (1914-1933) », in *AWAL*, Paris : M.S.H., n°14/1996, (pp.47-73).

Peyron, M., « La poésie tamaziġt du Moyen-Atlas marocain. Discours identitaire ou identité affirmée ? », *Sociétés et Cultures musulmanes d'hier et aujourd'hui*, in *Lettre d'Info. A.F.E.M.A.M.*,. n°10/ fév. 1996, (pp.29-32).

Peyron, M., « La femme tamazight du Maroc central », in *Femmes et Hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question*, C. Lacoste-Dujardin & M. Virolle (eds), Éd. Publisud, 1998, (pp.109-125).

Peyron, M., "Amazigh poetry of the Resistance period (Central Morocco)", in *J.N.A.S.*, London: Frank Cass, Spring 2000, (pp.109-120).

Peyron, M., "Les inadéquations entre savoir & développement: le cas du Moyen-Atlas marocain", *Montagnes Méditeranéennes*, 12/2000: 49-52.

Peyron, M., *Poésies berbères de l'époque héroïque : Maroc central (1908-1932),* Aix-en-Provence : Édisud, 2002.

Peyron, M., « L'éco-tourisme comme levier de développement des ressources territoriales : le cas des massifs orientaux de l'Atlas marocain », Montagnes Méditerranéennes, 20/2004, pp. 187-194.

Peyron, M., *Berber Odes: poetry from the Mountains of Morocco*, London: Eland, 2010.

Pouessel, S., *Les identités amazighes au Maroc*, Paris : Non Lieu, 2010.

Raynal, R., « La terre et l'homme en Haute Moulouya », *B.E.S.M.,* n° 86 & 87, 2e trim. 1960, (pp.281-346).

Reisser, Cne. & Bachelot, Cne., « Notice sur le cercle de Sefrou », in *B.S.G.M.,* mars-fév., 1918, (pp.29-51).

Reyniers, F., *Taougrat, ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, Paris : P. Geuthner, 1930.

Robichez, J., *Maroc central*, Grenoble & Paris: Arthaud, 1946.

Roux, A., « Quelques chants berbères sur les opérations de 1931-1932 dans le Maroc central », in *E.D.B.*, Paris: Boîte à documents/ Édisud, n°9/ 1992, (pp.165-219).

_____, *Textes berbères du Maroc central : textes originaux en transcription*, (H. Stroomer éd.), Köln : Rüdiger Köppe Verlag, 2007.

Skounti, A., *Le sang et le sol : nomadisme et sédentarisation au Maroc*, Rabat : IRCAM, 2012 .

Vinogradov, A.R., *The Aith Ndhir of Morocco : A Study of the Social Transformation of A Berber tribe*, Univ. of Michigan: Ann Arbour, 1974.

Documents sans auteur

« Renseignements coloniaux : l'Assif Melloul », in *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, sep. 1928, (pp.550-567).

« Renseignements sur l'origine des Ait Hadiddou », Imilchil Bureau archives, Dec. 1938.

Le nom de personne dans l'oasis de Figuig : un système de codification des relations sociales

Souad AZIZI
FLSH - Mohammadia

La scène se déroule à Figuig, dans un bureau d'état civil, lors d'une campagne nationale d'enregistrement des personnes sans carte d'identité. Le fonctionnaire, arabophone et nouveau venu dans l'oasis, demande leur nom et prénom à deux vieilles femmes exclusivement amazighophones. Emmitouflées dans leur haïk, elles le scrutent de leur seul œil découvert, peinant à comprendre ce qu'il leur dit. La plus hardie lui répond « Na Moussa » (*nna musa*). Surpris il lui fait répéter deux fois avant de griffonner sur son registre en marmonnant. Puis il interpelle la seconde femme qui se présente ainsi : « Ja Moussa » (*jja musa*). Cette fois, le fonctionnaire s'arrache à son siège et lève les mains au ciel pour implorer son bon Dieu qui l'a envoyé en ces contrées sauvages peuplées d'humains avec des noms d'insectes et de ruminants.

Le fonctionnaire, victime de l'homonymie entre ces noms de personnes amazighes et les noms arabes du moustique (الناموسة) et du buffle (الجاموسة) femelles, ne peut comprendre que le dénominatif déclaré par les deux vieilles sœurs est leur nom officiel, celui par lequel elles sont connues à l'échelle de leur communauté. Ces noms, conformes au système d'appellation local, sont composés d'un diminutif du prénom sacrificiel de l'individu (*nna* et *jja* dérivent respectivement de Fanna et Khadija), suivi du nom du patrilignage (Moussa)[1].

Cette anecdote véridique montre à quel point les noms de personne figuiguiens peuvent être opaques à toute personne étrangère à la culture locale. La compréhension des noms locaux est d'autant plus difficile du fait qu'à chaque individu peuvent correspondre une série de dénominatifs (diminutifs simples, diminutifs composés, surnom personnel et/ou surnom héréditaire), dont l'usage varie constamment selon le contexte d'interaction ou de référence où il s'inscrit.

[1] L'usage le plus courant à Figuig est de faire précéder le patronyme du préfixe de filiation « Ou » (fils de) (féminin « Out », fille de), équivalent de l'arabe Ben (féminin Bent). Ce qui donnerait dans le cas présent Na Out Moussa (*nna ut musa*) et Ja Out Moussa (*jja ut musa*). Mais il arrive que ce préfixe signalant et précisant l'appartenance familiale soit omis pour certaines personnes ou pour certains noms.

Que signifie ce feuilletage de noms ? Comment expliquer cet usage intensif de diminutifs qui ailleurs fonctionnent comme de simples hypocoristiques[1] et qui semblent ici remplir d'autres fonctions que l'expression de l'affection ou de la proximité ?

L'objet principal de cette communication est donc d'analyser les fonctions que remplissent les diminutifs dans le système d'appellation de cette oasis amazighe. Mais pour être à même de comprendre le rôle des diminutifs dans ce système, il est nécessaire au préalable d'étudier le nom de personne dans toutes ses dimensions. Car comme l'a souligné Zonabend (1980 :10), chacune des appellations de l'individu « obéit à des règles particulières d'allocation et de transmission ; chacune de ce fait parle un langage particulier » et l'on ne peut comprendre les fonctions sociales qu'assume le nom de personne chez un groupe particulier que si l'on a dûment répertorié et analysé toutes ses composantes.

Les données utilisées dans ce travail ont été recueillies, par observation participante ou dans le cadre de conversations ordinaires, auprès d'habitants du ksar Zenaga, qui est le ksar le plus peuplé de l'oasis (7000 habitants sur 12500), mais aussi le plus attaché à l'identité amazighe[2]. Le corpus constitué comporte 117 prénoms, dont 59 féminins et 48 masculins[3]. L'objectif de ce travail n'étant pas de faire un recensement des noms nouveaux, ni de faire une étude de la dynamique contemporaine de la prénomination, seuls les prénoms nouveaux très courants (22 féminins et 8 masculins) et ayant des dénominatifs reconnus ont été retenus. A ces 117 prénoms correspondent 181 diminutifs simples (110 féminins et 71 masculins), ainsi que 29 diminutifs composés (2 féminins et 27 masculins).

Le prénom sacrificiel : un marqueur de l'identité religieuse et familiale

A Figuig, comme dans toutes les sociétés de culture musulmane, le nourrisson reçoit un nom lors de son septième jour de vie. La nomination (*t smiya*) donne lieu à un sacrifice de bélier au cours duquel le sacrificateur murmure le dénominatif choisi dans l'oreille de la victime avant de l'immoler.

---

[1] On désigne ainsi une forme linguistique qui exprime une intention affectueuse, caressante. Par exemple, les termes formés avec des suffixes diminutifs (fillette) ou par redoublement de syllabe (fifille) sont des hypocoristiques. De même que les appellatifs affectueux tels que Lapinou, Chouchou ou Cocotte. Les prénoms diminués (Véro, Jean-Mi, Fati) ou formés avec un suffixe de diminution (Annette, Jeannot, Maryama) sont également des appellatifs hypocoristiques.

[2] Les six autres ksour du plateau (*ifyyey n uj nna*, « le Figuig du haut ») sont plus touchés par le processus d'arabisation et de changement socioculturel, d'une part parce qu'historiquement leur population comporte plus de lignages d'origine arabe que le ksar Zenaga (*ifyyey n wadday*, le « Figuig du bas »), et d'autre part parce qu'ils sont actuellement les plus ouverts à l'accueil des migrants provenant de l'intérieur du pays ou à l'intégration des familles Béni Guil ou Béni Amor (tribus arabes nomades de la région).

[3] Voir *infra* les tableaux 1 à 4. Je remercie Fouad Saa (Université Sidi Mohamed ben Abdellah) pour la révision de la transcription phonétique de ce corpus d'anthroponymes.

Existe-t-il ici des « règles » d'attribution du prénom ? Et qui sont les agents traditionnels de la nomination ?

Selon le rang du nourrisson dans sa fratrie, l'identité des agents du choix du prénom sacrificiel est variable. Pour les premiers nés des deux sexes, on accorde traditionnellement le privilège de la nomination aux grands-parents paternels (*imyar n*[1], *im qran n*)[2]. La croyance à la transmission de la baraka des séniors à travers le nom est encore très présente dans les esprits. Par ailleurs, le fait de leur laisser le soin de nommer les premiers nés est considéré et requis comme l'expression du respect dû non seulement à leur âge mais aussi à leur statut supérieur au sein de la famille élargie (*tiddart*)[3].

Quant aux cadets d'une fratrie, on considère que leurs parents peuvent les nommer par eux-mêmes. Mais si le nom choisi ne plaît pas, il y a négociation entre le couple et les séniors. Par ailleurs, d'autres membres du patrilignage de l'enfant cadet, voire de celui de sa mère peuvent intervenir dans le choix de son prénom. Les oncles et tantes paternels et maternels, ainsi que les grands-parents maternels peuvent en effet également participer à la nomination d'un(e) cadet(te). Ici le choix porte le plus souvent sur les noms d'un(e) aïeul(e), vieil oncle ou vieille tante, récemment décédé(s) ou encore en vie. Le prénom sacrificiel est donc considéré comme un vecteur de la baraka des séniors ; les vivants qui l'attribuent à l'individu et les défunts dont on veut perpétuer le souvenir à travers le nouveau-né. La formule utilisée pour décrire le choix du prénom d'une(e) défunt(e) ne laisse aucun doute sur la fonction de réincarnation symbolique accordée au nom. On dit par exemple d'une personne qui a donné le nom de son défunt père à un nouveau-né : « *iss ħya dd ppas* » (il a fait revivre son père) ou « *isskker dd ppas* » (il a réveillé son père)[4].

Lorsque l'on observe de près la tradition de nomination des premiers nés, on constate que le choix des grands-parents paternels est plutôt limité. Il existe, en effet, une préférence collective marquée pour un nombre réduit de noms du Prophète Mohamed, et de ses plus proches. Ainsi, pour une première petite-fille, le choix peut porter sur Fatima, Khadija ou Aïcha, qui sont respectivement le prénom

---

[1] Le terme *imyar n,* littéralement « les grands » ou les « chefs » désignent l'homme (*amyar*) et la femme (*tamyart*) ayant des fils mariés avec enfants. Dans la nomenclature de parenté locale, *amyar* et *tamyart* sont les termes de référence désignant pour ego féminin le beau-père et la belle-mère.

[2] Le terme *im qran n*, littéralement « les grands » est un terme générique équivalent à « aînés » ou « séniors » qui sert à désigner toutes les personnes plus âgées qu'ego, qu'il y ait ou non une relation de parenté ou d'alliance.

[3] A Figuig, un même vocable, *tiddart*, recouvre à la fois la notion de « famille » et la notion de « maison ». Voir Abdelkrim Saa (2012 : 52).

[4] Dans son analyse des stratégies de prénomination kabyles, Bourdieu souligne que les prénoms fonctionnent comme des « marqueurs généalogiques », des « emblèmes de lignée » dont l'appropriation est équivalente à une captation symbolique du « capital symbolique accumulé par une lignée » et prédestine l'enfant à « succéder dans ses charges et ses pouvoirs » à l'aïeul ainsi « ressuscité » (Bourdieu, 2000 : 100-101).

de la fille du Prophète, et ceux de ses épouses préférées. Pour un premier petit-fils, le choix du prénom porte sur les quatre noms suivants, dans l'ordre de préférence : Mohamed, Ahmed, Mostafa ou Belqacem. Mohamed, premier nom du Prophète revêt une importance particulière dans la nomination des premiers-nés masculins puisqu'on considère que tout premier garçon né d'une femme doit être ainsi nommé. Ce qui fait qu'un homme qui a eu plus d'une épouse peut avoir deux, trois, voire plus de fils nommés Mohammed. Ce qui revient à dire que le nombre de Mohamed chez un père peut se révéler un indicateur de polygamie ou de remariage. Si la polygamie existe à Figuig, elle reste un fait plutôt rare. Le plus souvent les hommes ayant eu plus d'une épouse sont soit des veufs, soit des hommes aux relations matrimoniales instables qui ont connu un divorce ou plus.

Concernant la dation d'un prénom sacrificiel aux cadets, là aussi les parents ont traditionnellement le choix dans un stock limité de noms, issus de la culture arabo-musulmane ou typiquement amazighs. Bien que les habitants de Figuig soient en majorité d'origine amazighe, les noms à consonance berbère sont plutôt rares. Les prénoms anciens perçus comme amazighs sont surtout des dénominatifs féminins, tels que Âetou (*ttu*)[1], Âetouma (*ttuma*), Belou (*b llu*), Channa (*canna*), Chila (*cila*), Setti (*s tti*), Taâmert (*tta m rt*), Talhyant (*talḥyant*), Tiba (*ttiba*), Voutha (v*vuṭa*), ou encore Zana (*zana*). Ces prénoms ne sont plus portés que par de très vieilles femmes (*tiwsarin*). Du côté des hommes, des prénoms tels que Bediar (*b ddiar*), Tijini (*ttijini*), Âama (*mma*) et Âetan (*ttan*)[2], présentés comme d'anciens noms amazighs sont également en déperdition.

Jusqu'ici le modèle de prénomination de Figuig présente des caractéristiques similaires aux modèles d'autres groupes amazighes, dans le sens où la nomination rituelle au septième jour de vie constitue ici comme ailleurs à la fois un rite d'intégration dans la communauté musulmane (l'Umma) et un rite d'agrégation à la communauté locale. En effet, le prénom sacrificiel constitue un marqueur de l'identité musulmane et assume une fonction religieuse similaire à celle du prénom de baptême dans les communautés chrétiennes[3]. Ce premier dénominatif constitue également un marqueur de l'identité familiale, puisqu'il est de notoriété que certains prénoms sont étroitement associés à certaines familles où ils se répètent à chaque génération. Par ailleurs, le stock des prénoms préférentiels connaît des variantes lorsque l'on est en présence de familles de souche amazighe (*izznay n*),

[1] La recherche des origines des prénoms n'entre pas dans les objectifs tracés à ce travail, mais on ne peut s'empêcher de rapprocher ce Âétou de Ito, prénom courant chez les Amazighs du Moyen Atlas. Un prénom perçu et considéré par beaucoup comme un « pur » prénom amazigh, mais qui serait, selon El Kayat (2006 : 67), un dérivé de Fatima.

[2] Malgré leur consonance proche de Tijani, Omar et Othman, ces trois derniers prénoms masculins ne sont pas considérés comme leurs dérivés et sont attribués comme noms sacrificiels entiers.

[3] Christian Bromberger rappelle que dans les sociétés européennes où « la déclaration du nom de famille consacre l'existence sociale, celle du prénom (nom de baptême) la filiation spirituelle et l'insertion dans la communauté chrétienne », l'enfant non baptisé est perçu comme un Maure, un être à l'humanité incertaine, voire comme un animal (1982 : 112).

de familles se réclamant d'une ascendance arabe et/ou chérifienne, ou de descendants d'anciens esclaves (*iħ rkkas n*). Chez les deuxièmes, les prénoms choisis sont le plus souvent ceux faisant référence à l'Islam[1]. Tandis que c'est chez les premières que l'on trouvera le plus souvent les anciens prénoms à consonance amazighe cités plus haut. Quant aux descendants d'esclaves, ils peuvent puiser dans le stock amazigh comme dans le stock arabo-musulman mais ont toutefois un certain nombre de prénoms qui leur sont spécifiques et qui annoncent d'emblée leur appartenance au groupe des figuiguiens noirs (*ib rcann n*). Par exemple, les dénominatifs suivants sont reconnus par tous comme étant des prénoms de femmes noires : Messâouda (*mes uda*), Saâda (*sa da*), Bachira (*bacira*), Keddoura (*q ddura*).

Le prénom sacrificiel peut donc ainsi remplir une fonction de classification sociale majeure en inscrivant l'individu non seulement dans une lignée et une tradition nominative familiales, mais aussi dans un groupe social bien distinct.

De même que les dénominatifs rares, sortant de l'ordinaire, sont comme des livres ouverts rappelant constamment les circonstances de la naissance de l'individu. Il en est ainsi de deux frère et sœur, Behous (*b ħħus*) et Tabehoust (*tabħust*), dont la mère faisant régulièrement des fausses couches a sacrifié au marabout Sidi Behous[2] et lui a promis de lui consacrer tout enfant vivant. Ce type de nom classe leur porteur dans la catégorie des « maraboutiquement assistés ».

Le prénom légal : objet de conflits intrafamiliaux

S'il est un marqueur pertinent de l'identité religieuse, communautaire et familiale, le prénom peut également être observé à la fois comme un indicateur des changements socioculturels que connaît l'oasis depuis l'époque coloniale, et comme un indice du degré d'ouverture des familles locales aux effets de mode qui ont touché les pays du Maghreb depuis la décolonisation. En effet, le stock figuiguien, s'est progressivement enrichi de nouveaux prénoms arabes en vogue dans les villes marocaines ou algériennes ou popularisés par la chanson arabe, la télévision ou le cinéma[3]. Leur introduction dans l'oasis est l'œuvre notamment des jeunes pères migrants. Mais leur adoption ne s'est pas faite sans résistance de la part des séniors ou des épouses restées au pays.

---

[1] Les prénoms du Prophète et de son proche entourage déjà cités, des noms masculins composés du morphème Abd, ainsi que d'autres noms de parents ou disciples du Prophète : Lhoussine, Boubaker et Othman par exemple. Voir *infra* le tableau 2.

[2] Le sanctuaire de Sidi Behous se trouve à plus de 40 kilomètres de l'oasis sur la route du Barrage de l'Oued Sefssif. Il se trouve sur le territoire des Béni Guil qui le vénèrent et lui sacrifient régulièrement. La baraka de ce marabout est sollicitée par tous ceux qui ont des difficultés soit à se marier, soit à enfanter.

[3] Voir *infra* les tableaux 3 et 4.

Ainsi depuis l'établissement de l'état civil en 1956, un certain nombre de Figuiguiens des deux sexes se sont retrouvés affublés de deux prénoms : d'un côté un « prénom légal », inscrit sur tous leurs papiers d'identité, de l'autre le « prénom usuel » et son (ses) diminutif(s) dérivé(s), par lesquels l'individu est connu et nommé au sein de sa famille et de la communauté entière. Car, si les jeunes pères ont acquis grâce à l'État le pouvoir de déclarer officiellement un prénom et de fixer ainsi par l'écrit leur volonté nominative, il n'en reste pas moins qu'au sein de la famille élargie, l'attribution du prénom reste subordonnée à l'accord des séniors, des épouses, et de tout autre parent(e) ayant assez de poids pour s'interposer au choix du père. Ce dernier sort rarement vainqueur de cette bataille du prénom. Particulièrement exemplaire est le cas d'une jeune femme née en 1956, inscrite par son père au registre de l'état civil de Béchar sous le nom de Zohra, mais connue par tous sous le nom de Saliha choisi par sa mère. Pour résumer cette bataille du prénom entre les deux parents, la sœur de l'intéressée utilise la formule suivante qui révèle que le choix du père comme celui de la mère avaient pour objectif de fêter et marquer en quelque sorte le début d'une ère nouvelle qui s'ouvre avec l'indépendance du pays : « *imma tqa<u>r</u> as t<u>s</u>elħ dunit*, *<u>pp</u>a iqa<u>r</u> as t<u>z</u>he<u>r</u> dunit* » (Mère lui disait le monde s'est amélioré, Père lui disait le monde est rayonnant).

Un certain nombre de prénoms féminins nouveaux sont particulièrement populaires dans le Ksar Zenaga et ont été introduits de manière massive à partir de 1956. Sans doute du fait de leur consonance proche des prénoms anciens portés par les séniors, ils représentent un compromis entre le traditionnel et le moderne. Par exemple, Tbachirt (*tbacirt*), Johra (*ǰjohra*), Hniya (*hniya*) et Mansoura (*m n<u>s</u>u<u>r</u>a*) deviennent respectivement Bouchra (*buc<u>r</u>a*), Jawhara (*ǰawha<u>r</u>a*), Hana (*hanaʾ*) et Nassira (*na<u>s</u>i<u>r</u>a*). Du côté des hommes, ce sont surtout des prénoms composés du préfixe Abd qui ont été introduits dans les années 50 (Voir *infra* le tableau 4). Le plus populaire d'entre eux étant celui du leader de la résistance rifaine, Abdelkrim El Khattabi.

Les noms talismans des nourrissons

Dans ses quatre premiers mois de vie, voire au-delà, le nourrisson est rarement appelé par son prénom sacrificiel ou par un diminutif dérivé. Ce tabou sur le nom des bébés dans cette période de grande fragilité physique et morale[1] signale une forte identification de la personne à son prénom. Ce dernier étant considéré comme un vecteur potentiel d'attaques de forces malfaisantes. Le plus souvent, pour parler des enfants en bas âge, on utilise un terme générique qui indique leur genre, mais ne renseigne ni sur leur identité personnelle, ni sur leur appartenance familiale. Ainsi, tous les bébés filles sont nommés *ħerruda* ou *taħerrudt*. Tandis que pour

[1] Comme dans la plupart des sociétés musulmanes, il existe une croyance que les nourrissons peuvent être victimes du mauvais œil ou la proie de djinns qui cherchent à les échanger contre leurs propres enfants. Voir Gélard (2012 : 5616) et Aubaile-Sallenave (1999 : 126-128).

tous les bébés masculins, on utilise le terme *kuddan*. Il existe un autre terme local, *ba<u>r</u>a* (nom masculin), qui – comme son équivalent français « bébé » – désigne les nourrissons des deux sexes[1]. Mais il est aujourd'hui en déperdition et n'est plus en usage même chez les vieilles générations.

Les termes génériques sexués, *kuddan* et *ħerruda*, ont sans aucun doute comme fonction magico-symbolique la protection contre le mauvais œil et les entités surnaturelles[2]. Mais si l'on considère le caractère fortement hiérarchisé des rapports aînés/cadets prévalent dans cette société oasienne, on peut postuler que les noms talismans servent également à marquer et signaler le statut inférieur des nourrissons, dans cette période de liminalité, où en tant que nouveaux membres ils n'ont pas encore acquis ou affirmé une identité propre au sein de la maisonnée. On peut considérer que le bébé est totalement intégré à sa famille à partir du moment où ses proches lui attribuent un diminutif dérivé de son prénom sacrificiel. L'intégration de l'enfant dans une communauté plus large viendra lorsqu'il/elle sortira jouer dans les ruelles de son quartier (*ayir*) et que ses compagnons/gnes de jeux commenceront à se référer à lui/elle par un nom composé d'un diminutif et de son nom de famille.

Le nom de famille : un « classificateur de lignée »

Quelles sont les caractéristiques du modèle de nomination figuiguien ? Les noms de personne sont-ils similaires à ceux d'autres groupes amazighs ou présentent-ils des différences remarquables ?

La première particularité du système anthroponymique figuiguien est que le prénom entier attribué à l'individu au septième jour de vie est rarement utilisé pour l'appeler ou pour se référer à lui. Le plus souvent, les noms de personne sont composés d'un diminutif dérivé du prénom sacrificiel suivi de son patronyme.

La deuxième particularité de ce système est l'existence même d'un stock important de noms de famille[3] qui entrent dans la composition des noms de personne. Contrairement à d'autres communautés marocaines et maghrébines où, en l'absence de noms patronymiques, l'individu était identifié par son prénom suivi

---

[1] Deux autres termes désignant les nourrissons et reflétant leur genre m'ont récemment été signalés par Fouad Saa. Il s'agit de *ajer<u>r</u>u<u>d</u>* (masculin) et *tajer<u>r</u>u<u>d</u>t*, deux termes de référence qui sont également en déperdition et dont je n'ai pas pu vérifier les contextes d'usage et les fonctions.

[2] Dans le Sous par exemple, des prénoms propitiatoires, tels qu'Aârab (*a <u>r</u>ab*) et Tla-Aytmas (*tla-aytmas*), sont attribués au nourrisson dont la mère a déjà eu plusieurs mort-nés ou perdu plusieurs enfants en bas-âge. Aârab, prénom talisman masculin, signifie l'Arabe, c'est-à-dire l'étranger, l'autre, le mauvais bébé sans intérêt pour les forces surnaturelles et les jeteurs de sort. Tandis que Tla Aytmas, prénom talisman féminin, signifie « elle a des frères » et a pour fonction non seulement de protéger le bébé qui le porte mais aussi de lui souhaiter d'avoir de nombreux frères. Pour le choix de prénoms propitiatoires chez les tribus amazighes du Sud marocain, voir Gélard (2012, 5618).

[3] Dans un essai de recensement des patronymes du Ksar Zenaga, Youssef Khalloufi (2011) a collecté 75 noms de famille. Mais sa liste est loin d'être exhaustive et ne donne qu'une petite idée de l'importance du stock du plus grand ksar de Figuig.

du prénom de son père[1], les Figuiguiens possèdent un stock considérable de noms de patrilignages, dont beaucoup sont passés au rang de patronymes officiels à partir de 1956[2].

Dans leur forme amazighe, les patronymes figuiguiens sont composés d'un nom de lignée patrilinéaire, précédé de la particule « At » (*at*) qui marque l'identité amazighe : At Doudou, At Dadi, At Dunan, At Hemmou, At Gagou, At Qadi, At Hekkou, etc.

Dans le processus d'adaptation au « canon administratif » de l'état civil, les patronymes formés à partir des anciens noms de clans ou lignages perdent systématiquement le préfixe « At » et subissent parfois des modifications morphologiques, plus ou moins importantes. Par exemple, At Moussa (*at musa*), At Âabelheq (*at bdlħ q*), At Âmara (*at mar̲a*) et At Bouras (*at b̲ur̲as̲*) deviennent respectivement Moussaoui (*musawi*), Hekaoui (*ħqqawi*), Ben Âmara (*b n mar̲a*) et Bourassi (*bur̲as̲i*).

Au quotidien, il est fait un usage intensif des patronymes et leur morphologie traditionnelle reste prédominante dans le système d'appellation. Ces noms de familles jouent un rôle important non seulement dans l'identification, mais aussi dans la classification des individus. En effet, l'appartenance patrilignagère est toujours rappelée dans le nom composé que l'individu lui-même utilise pour se présenter, ou qui est utilisé en son absence pour se référer à lui, dans la famille proche comme dans des cercles plus larges (voisinage, ksar, oasis, pays ou ville de migration). Le nom de famille est ici selon l'expression de Claude Lévi-Strauss[3] « un classificateur de lignée », qui non seulement inscrit l'individu dans une lignée mais rappelle quotidiennement sa filiation. Ainsi pour indiquer et marquer l'appartenance familiale de l'individu, le patronyme est souvent précédé de la particule de filiation Ou (*u*) pour un homme et Out (*ut*) pour une femme.

Exemples de noms d'hommes : Seman Ou Bouras (*s mman u bur̲as̲*) ; Bouâziz Ou Merzouk (*bu ziz u m rz̲uq*)[4]. Exemples de noms de femmes : Khama Out Lâabed (*xamma ut l ab d*), Kha Hekkou (*xxa h kku*)[5]. Dans le cas d'une femme mariée, sa position de bru dans une famille est marquée par l'adjonction de la particule n-

---

[1] Si dans un souci de précision, on rappelle les noms des ascendants de l'individu sur plusieurs générations, le nom de personne devient un « *chapelet de prénoms* » selon l'expression de Fellag dans *Le dernier chameau* (2005).

[2] Au moment de l'établissement de leur livret d'état civil, certains figuiguiens n'ont pas gardé leur nom héréditaire, soit qu'ils aient totalement changé de nom, soit qu'ils aient adopté comme nom de famille un surnom personnel ou un surnom héréditaire. Les raisons du choix et du changement de nom de famille sont en soi un sujet d'étude intéressant mais que cette enquête n'a pas pu développer.

[3] Cité par Françoise Zonabend (1980 : 11).

[4] *s̲ mman* et *bu ziz* sont respectivement des dérivés de Sliman et Abdelaziz.

[5] *xamma* et *xxa* sont respectivement les diminutifs de Khatima et Moulkhir.

At (*n-at*). Exemple : Tima Out Lhaj (*ttima ut lħaj*) devient Tima n-At Âmara (*ttima n-at mara*) ou Tima Out Lhaj n-At Âmara pour plus de précision.

Comme les prénoms, certains patronymes sont souvent un indicateur de l'appartenance à l'un des sous-groupes locaux du ksar Zenaga : lignages d'ascendance chérifienne, lignages de descendants d'esclaves, voire l'appartenance à l'un des autres ksour de l'oasis.

Les diminutifs de prénoms

Dans l'oasis de Figuig, au moins un diminutif correspond à chacun des prénoms féminins et masculins d'usage ancien (Voir *infra* les tableaux 1 et 2). Seuls les prénoms les moins courants ou d'introduction récente semblent échapper à cette « règle diminutive » systématique. La coutume de tronquer les prénoms n'est en rien spécifique à Figuig et peut encore être retracée dans nombre d'autres régions marocaines[1]. Toutefois, le modèle anthroponymique figuiguien présente des traits particuliers qui indiquent, qu'ici, les diminutifs de prénom sont plus que de simples hypocoristiques traduisant une relation de proximité et d'affection entre celui qui nomme et celui qui est ainsi nommé. Par ailleurs, l'usage des diminutifs comme composant principal du nom de personne, en terme d'appel et de référence, aussi bien dans le cercle restreint de la proche parenté que dans le cercle plus large du ksar porte à s'interroger sur leurs fonctions sociales à l'échelle de la communauté figuiguienne.

Avant de traiter la question des usages et fonctions sociales de ces appellatifs coutumiers, voyons tout d'abord quels sont les procédés mis en œuvre pour les obtenir.

Tableau 1 : Diminutifs des prénoms féminins d'usage ancien[2]

Prénoms entiers	Prononciation locale	*az mzi*	*as mγ r*
Aïcha	*εica*	*maca*	*cca, cacca*
Âétou	*ε ttu*		*ttu*
Âétouma	*ε ttuMa*		*ε ttu*[3]
Batoul	*batul*		*mamma batul*
Dawya	*ddawya*		*yaya*
Dehbiya	*dd hbiya*	*bayya*	*yaya*
Fadila	*fddliya*		*zza*
Fatima	*fatima*	*ttima, titti, bitti, batti,*	*tatta*

[1] Ce phénomène peut encore être observé à Missour, Tinghir, Boumalne et Tiznit par exemple.

[2] Les termes *az mzi* et *as mγ r* désignent respectivement les diminutifs cadets et les diminutifs séniors. Voir *infra* les usages et fonctions sociales de ces diminutifs (p. 17 et seq.).

[3] Certains considèrent Âetu (*ttu*) comme un prénom entier ; d'autres le considèrent comme un diminutif de Âtuma (*ttuma*).

		fttum, fttuma	
Fanna	*fanna*		*nanna, mamma*
Hadda	*ħadda*		*dda, dadda*
Hetta	*ħħ tta*		*ta*
Halima	*ħalima*	*ħlima, ħelum*	*mama, ħħa, ħanna*
Hefsa	*ħ fSa*		*vva*
Hemmouya	*ħ mmuya*		*yaya, mamma ħ mmuya*
Khadija	*xadija*	*xijja, xdduj, duduj, ttujja, mmadduj*	*jja*
Khatima	*xatima*		*xamma*
Khetou	*x ttu*		*ttu*
Khira[1]	*xira*		*xxa*
Lyacout	*lyaqut*		*yaya*
Mansoura	*m nSuRa*		*sula*
Mekhtara	*m xtara*	*x ttala*	*tatta, lalla*
Mekkiya	*m kkiya*	*kiya*	*iyya, yayya*
Menzoula	*m nzula*		*yaya*
Mimouna	*mimuna*	*tamimunt*	
Moulkhir	*mmulxir*	*maxxa, xaya, xil*	*xxa*
Rabiâa	*rabiɛa*	*biɛa*	*ɛɛa, vavva, vva*
Rkiya	*rqiya*	*qiya*	*ya*
Saâda	*sa da*		*dadda*
Saâdiya	*ss diya*		*yaya*
Safya	*SFiya*		*vavva, yaya*
Setti	*s tti*		*tti*
Tabchirt	*tbacirt*	*bubuc*	*mamma*
Voutha	*vvuṭa*		*vuvvu*
Yamina	*yamina*	*mina, m nna, mnnina*	*nna, nanna*
Zehra	*z hra*		*zaza, zazza*
Zineb	*zin b*	*z nnuba*	*nnu, zazza*
Zoulikha	*zulixa*	*zu, maxxa, zuqa*	*xxa*

[1] Khira donné par certains comme nom entier est considéré par d'autres comme un diminutif dérivé de Moulkhir.

Tableau 2 : Diminutifs des prénoms masculins d'usage ancien

Prénoms entiers	**Prononciation locale**	***az mzi***	***as my r***
Abdelaziz	*εabdl εziz*	*εziz, εaziz, baεziz*	*bu ziz, zizi, datta zizi*
Abdelhak	*ε bd lħ qq*	*ħħeqq*	*mmu ħħ kk, mmu bħħ qq*
Abdeljabbar	*ε bdlj bbar*	*ppali, ffa*	*babba*
Abdelkader	*ε bdl qad r*	*qada*	*qqa, datta qada*
Abdellah	*ε bdla*	*b lla*	*baba*
Abdeljalil	*εabdl jlil*	*jalil*	*ja*
Abdnebbi	*bd nnbi*		*ppi*
Abderrahman	*ε bdr ħman*	*baħħu*	*ħħu, ppaħħu*
Abderrazak	*ε bdrrezaq*	*bazzag*	
Abdsalam	*ε bdsslam*	*bassa, baslam, ppassi*	*ssa, sassa*
Ahmed	*ħm d*	*ħida*	*duttu, datta, mmu duttu*
Âamma	*mma*		*datta mma*
Belqacem	*b lqas m*	*baqqu*	*qu*
Belkhir	*b lxir*		*datta b lxir*
Bouâlam	*bu lam*		*datta bu lam*
Boubaker	*bubk r*	*bubkka*	*kka, datta kka*
Boubcher	*bubc r*		*mmu bubc r*
Boujemâa	*buj m a*		*bu a*
Bouziyan	*buziyyan*	*bazza*	*zazza*
Brahim	*brahim*	*bahu, wu*	*vvu*
Hassan	*ħasan*		*datta ħasan*
Hemou	*ħ mmu*		*datta ħ mmu*
Jelloul	*j llul*		*ja, datta j llul*
Jilali	*jilali*		*lali, datta jilali*
Keddour	*q ddur*		*datta q ddur*
Lâarbi	*lεarbi*	*εrrub*	*vvu, ε vvi*
Lhoussine	*lħusin*	*ħ ssi*	*datta ħ ssi*

Mansour	*m nsur*		*datta m nsur*
Mbarek	*mbar k*		*datta mbar k*
Mekki	*m kki*	*kkawi*	*datta kkawi*
Merzouq	*m rzuq*	*b zzuq*	
Mohamed	*muħm d*	*mumu, mmani, ħ mman*	*mmu, mmu datta*
Mostafa	*m stafa*	*fafa, ffaya*	*ffa, mmu ffa*
Omar	*umr*		*datta umr*
Othman	*ε tman*	*ε ttan*	*datta ε tman*
Salem	*sal m*		*ssa, datta sal m, ppa sal m*
Seddiq	*ss ddiq*	*sttiq*	
Sliman	*sliman*	*s mman*	*ssa, datta s mman*
Tayeb	*ttayyeb*		*b^{w}u, bibi*
Tijini	*ttijini*	*jini*	*datta jini*

Tableau 3 : Diminutifs des prénoms féminins d'usage récent

Prénoms entiers	**Prononciation locale**	***az mzi***	***as mγ r***
Asmae	*asma*	*sma*	
Awatif	*εawatif*	*tif, tiftif*	
Aziza	*εaziza*	*εzzuz*	*zza*
Fatiha	*fatiħa*	*tiħa*	
Fouziya	*fuziya*	*fuffu*	
Habiba	*ħabiba*	*biba*	
Hayat	*ħayat*	*yayat*	
Karima	*karima*	*k rrum, k rruma*	
Kawakib	*kawakib*	*kawa*	
Kenza	*k nza*	*zza*	
Latifa	*latifa*	*tifa, tutuf*	
Malika	*malika*	*makka*	
Meryem	*MaRYam*	*mryama*	*na*
Nadia	*nadiya*	*yaya*	
Naïma	*naεima*	*n εum, n εuma*	
Najat	*najat*	*jajat, jaja, zazat*	
Nassira	*NaSiRa*		*sula*

Sakina	*sakina*	*kina, skun, skukun, kuna*	
Saliha	*SaLiħa*	*s luħa, s Luħ, lalluħ, malluħ*	
Salima	*salima*	*s lluma, s llum*	
Shahrazade	*cahrazad*	*cahra*	
Soumiya	*sumiya*	*miya*	
Touriya	*turiya*	*tuttu, tuya*	

Tableau 4 : Diminutifs des prénoms masculins d'usage récent

Prénoms entiers	**Prononciation locale**	***az mzi***
Abdellatif	*εebdltif*	*latif*
Abdelhafid	*ε bdl ħfid*	*ħafid*
Abdelhakim	*εebdlħakim*	*ħakim*
Abdelkarim	*ε bdl krim*	*karim, kari, k rru, k rrum*
Abdarrachid	*εebdracid*	*racid, raced*
Abdussamad	*εabdsamad*	*samad*
Souhayl	*suhayl*	*shul*
Zakariya	*zakariya*	*zakar*

Procédés de diminution des prénoms

Quelles sont les caractéristiques du modèle figuiguien de diminution des prénoms ? Existe-t-il des normes linguistiques objectives qui président à la formation des diminutifs ou se fait-elle de manière aléatoire ?

Premièrement, on observe que la diminution des prénoms ne peut être expliquée par leur longueur. En effet, même les prénoms les plus courts ont des diminutifs. Par exemple, les prénoms féminins suivants : Hettta (*ħ tta*), Setti (*s tti*) et Aïcha (*ica*) qui donnent respectivement *tta*, *tti* et *cca*.

Deuxièmement, en prenant comme critère de classification la relation des diminutifs au prénom entier de leurs porteurs, on peut distinguer les trois catégories suivantes.

1. Les diminutifs conventionnels simples. Dans cette première catégorie entrent tous les diminutifs dont le lien avec un prénom est socialement forte, c'est-à-dire reconnue à l'échelle de la communauté. Un diminutif reconnu permet d'inférer le prénom sacrificiel de leurs porteurs, sans grand risque de se tromper à condition de ne pas être commun à plusieurs noms. Comme par exemple *yaya*, diminutif

féminin commun aux six prénoms suivants : Dawya, Dehbiya, Hemmouya, Lyaqout, Mekkiya et Saâdiya[1].

2. Les diminutifs conventionnels composés. Cette catégorie regroupe tous les appellatifs composés soit de deux diminutifs reconnus (*mmu duddu*, *mmu ffa*, *mmu g zzuz*), soit d'un diminutif reconnu, précédé ou suivi d'un terme de parenté (*mmu xuya*, *datta s mman*, *tatta mi*, *jja xatti*). Là aussi le diminutif conventionnel principal peut permettre de reconnaître le prénom entier de l'individu.

3. Les diminutifs non conventionnels ou éloignés du prénom. Ceux-là peuvent être simples ou composés comme les précédents, mais ils n'ont aucun lien reconnu socialement avec le prénom sacrificiel de leur porteur. Ils s'apparentent plus à des surnoms spécifiques à un individu ou une tradition familiale[2]. Par exemple : Tima Âmara (*ttima mara*), Tima Ali (*ttima li*) et Tima Fenzara (*ttima f nzara*) sont appelées respectivement par tous leurs proches *zaza*, *zaza* et *yaya* alors que le diminutif conventionnel de leur prénom sacrificiel (Fatima) est *tatta*.

Par quels procédés de diminution sont donc obtenus les diminutifs conventionnels qui sont à la base de la composition des noms de personne à Figuig.

Quelques exceptions mises à part, il semble que la formation des diminutifs obéit à certaines modalités qui sont récurrentes et peuvent être décrites à défaut d'être expliquées[3]. L'observation de 210 diminutifs et appellatifs dérivés d'un corpus de 117 prénoms[4] permet de distinguer trois principaux procédés de troncature : l'aphérèse[5] et l'apocope[6], simples ou avec redoublement de syllabes et la chute de phonèmes centraux.

Ainsi, selon le mode de diminution mis en œuvre, on peut classer les diminutifs conventionnels dans les dix catégories suivantes :

1. Les diminutifs dont la morphologie présente une grande différence d'avec le prénom auquel ils correspondent. On observe, en effet, que certains diminutifs ne partagent aucun segment, ou pas plus d'une voyelle ou consonne, avec leur

---

[1] Pour la prononciation locale de ces prénoms, voir supra le tableau 1.

[2] Certaines personnes âgées des deux sexes ont des appellatifs qui sont des diminutifs reconnus d'autres prénoms. Une hypothèse qui n'a pas pu être vérifiée dans cette enquête est que le diminutif usuel éloigné du prénom peut être un indicateur de refus du prénom sacrificiel choisi par certains proches du sujet.

[3] Voir à titre d'exemple d'étude approfondie et très pointue, les travaux faits sur les diminutifs français, notamment Plénat (1999) et Plénat & Solares Huerta (2001).

[4] Voir supra les tableaux 1 à 4.

[5] L'aphérèse consiste à tronquer un mot en faisant chuter son premier phonème ou groupe de phonèmes. Exemple : Jacqueline et Abdelhakim deviennent respectivement Line et Hakim.

[6] Le procédé d'apocope consiste à diminuer un mot en supprimant son dernier phonème ou groupe de phonèmes. Exemple : Daniel et Fatima deviennent respectivement Dan et Fati.

prénom. Les exemples les plus frappants étant Abdeljabbar, Brahim, Lâarbi et Fedliya qui ont respectivement pour diminutifs reconnus *pali*, *wu*, *vvu* et *zza*.

2. Les monosyllabes obtenus par aphérèse simple. Ici, il y a chute de la ou des premières syllabes au début du prénom et emphase sur le premier phonème de la syllabe gardée. Ainsi, Aïcha, Khetou et Zoulikha deviennent respectivement *cca*, *ttu* et *xxa*.

3. Les dissyllabes obtenus par aphérèse simple. Par exemple : Fatima, Rabiâa et Jilali donnent respectivement *ttima*, *bi a* et *lali*. Plusieurs prénoms composés avec le morphème *ε bd* (Abd) subissent ce procédé de diminution. La chute de ce morphème est fréquente sur tout le territoire marocain. Mais la particularité de Figuig est que l'aphérèse simple ne touche pas tous les composés d'Abd, qu'ils soient d'usage récent ou ancien. En effet, la diminution de ces prénoms arabo-musulmans s'avère ici beaucoup plus complexe. Par exemple, Abdelkarim qui donne par aphérèse simple *karim* a ici comme diminutifs *kerru*, *kerrum*, et *kari*. Par ailleurs, les phonèmes du préfixe Abd ne disparaissent pas complètement dans certains diminutifs comme *baslam*, *ba ziz*, *bazzag* et *b lla* qui dérivent respectivement d'Abdesalam, Abdelaziz, Abderrazak et Abdellah.

4. Les dissyllabes obtenus par aphérèse et redoublement de syllabe. Parmi ceux-là on peut citer *cacca*, *mamma* et *nanna*, qui sont respectivement dérivés d'Aïcha, Halima et Fanna. La plupart des prénoms féminins finissant avec le phonème *ya*, tels que Dawya, Dehbiya, Hemmouya et Mekkiya ont en commun le diminutif *yaya* qui est obtenu par aphérèse et redoublement de syllabe.

5. Les monosyllabes obtenus par apocope simple. Dans cette catégorie, seule la première syllabe du nom est gardée, avec emphase sur le premier phonème comme dans *mmu*, *ssa*, et *ħħa* qui dérivent respectivement de Mohamed, Salem, et Halima.

6. Les dissyllabes obtenus par apocope simple sont plus rares. On peut citer les suivants : *bubkka*, *kawa* et *cahra* qui dérivent pour le premier d'un nom masculin ancien, Boubker ; tandis que les deux autres dérivent de prénoms féminins récents, Kawakib et Shahrazade.

7. Les dissyllabes obtenus par apocope et redoublement de syllabe. Dans cette catégorie, on peut citer les suivants : *bubuc*, *vuvvu*, et *mumu* qui proviennent de Tbachirt, Voutha et Mohamed.

8. Les diminutifs obtenus par aphérèse et apocope, avec ou sans redoublement de syllabes, tels que *titti*, *yaya*, *qqa* et *sassa* qui dérivent respectivement de Fatima, Lyaqout, Abdelkader et Abdsalam .

9. Les diminutifs obtenus par chute de phonèmes centraux, tels que *xijja*, *xxa* et *bu a*, respectivement dérivés de Khadija, Khira et Boujemâa.

10. Les diminutifs complexes dont la formation peut faire entrer en jeu et simultanément plusieurs procédés : aphérèse, apocope, et adjonction de segments (voyelles ou consonnes) absents du prénom originel. Dans cette catégorie, on peut citer *bayya*, *bati*, *madduj*, *ppassi*, *b zzuq* et *ffaya* qui proviennent de Dehbiya, Fatima, Khadija, Abdsalam, Merzouk et Mostafa.

Au terme de cette caractérisation des diminutifs figuiguiens, on constate que les mêmes procédés peuvent être mis en œuvre pour former les diminutifs féminins et masculins[1]. La distinction des diminutifs réservés aux hommes de ceux réservés aux femmes est donc affaire de pure convention sociale. C'est dans le processus d'enculturation que l'individu apprend à reconnaître ces différentes catégories de diminutifs et à les utiliser dans ses interactions avec autrui.

Usages des diminutifs dans les interactions sociales

Comment les diminutifs sont-ils utilisés au quotidien dans les interactions sociales et à quelles catégories d'individus sont-ils attribués ?

Les principales caractéristiques du système de diminution figuiguien sont les suivantes :

1. Les diminutifs sont utilisés aussi bien comme appellatifs dans les situations d'interactions que comme composants du nom de référence des individus à l'échelle de la communauté. Ce qui constitue une différence notoire avec d'autres groupes amazighs où les diminutifs hypocoristiques ne sont utilisés que comme termes d'appel dans un cercle familial ou intime.

2. Les diminutifs sont en usage pour toutes les catégories d'âge et de relations sociales. En effet, ils ne sont pas réservés qu'aux enfants, aux proches parents ou aux amis intimes. En Mauritanie, où l'usage des diminutifs touche aussi bien les noms communs que les noms propres, Catherine Taine-Cheikh note que les diminutifs de prénoms sont utilisés surtout pour s'adresser aux enfants « *parce qu'ils sont les seuls envers lesquels l'extériorisation de tendres sentiments est toujours permise. En public, le diminutif hypocoristique ne sera guère utilisé par rapport à un adulte – sauf circonstances particulières -.* » (Taine-Cheikh, 1988 : 94). Tandis qu'à Figuig, même les personnes les plus âgés ou les plus lointaines seront référées à et appelées par un diminutif de leur prénom.

3. Il existe un stock bien différencié de diminutifs réservés à l'appel et à la référence aux séniors (*im qran n*), distinct du stock réservé pour les cadets

[1] Certains diminutifs *d'as my r* (*xxa, jja, cca*) semblent avoir été formés à partir d'une sur-diminution de diminutifs d'*az mzi* (*maxxa, xijja, macca*) correspondants. Mais on n'a aucun moyen de vérifier avec certitude que le processus n'est pas inverse. En effet, le *ma* de *maxxa* et *macca* peut être observé également dans des diminutifs de prénoms anciens et récents (*matuj, maluh*). Ce qui nous amène à nous demander si ce n'est pas là un préfixe de diminution, permettant de distinguer une Moulkhir sénior (*xxa*) de sa cadette (*maxxa*).

(*im zyan n*)[1]. Les diminutifs séniors sont désignés par le terme *as myr*, qui signifie littéralement « faire grandir » et désigne toute action verbale ou gestuelle visant à marquer du respect aux personnes considérées comme supérieures par l'âge (*im qran n*) et/ou le statut (*imyar n*). Quant aux diminutifs cadets ils sont désignés par le terme *az mzi*, que l'on peut traduire par « rendre plus petit » et qui désigne tout acte verbal ou gestuel tendant à marquer ou signaler la position généalogique et/ou le statut inférieurs du sujet.

4. L'individu reçoit dans le cours de sa vie au moins deux diminutifs de son prénom sacrificiel : un diminutif d'*as myr* qui lui est attribué dès le plus jeune âge par ses frères et sœurs cadets ; et un diminutif d'*az mzi* utilisé par ses aînés et ses pairs (cousins et compagnons de jeux de même âge). Par exemple une fille prénommée Fatima, aînée de sa fratrie sera souvent, dès le plus jeune âge, appelée *tatta* par ses frères et sœurs cadets, mais aussi par tous ses cousins cadets ; tandis que tous ses autres consanguins, alliés et relations plus âgés ou de la même génération l'appelleront par l'un des diminutifs d'*az mzi* de son prénom sacrificiel : *ttima*, *bitti*, *batti* ou *titti*[2].

5. Dans le cours d'une même journée, l'individu peut être nommé de manière variable selon qu'il est dans la position d'interlocuteur ou de délocuteur, mais aussi selon l'identité du locuteur et sa relation à ce dernier.

Classification des individus et codification des rapports aînés/cadets

Quelles fonctions remplissent les diminutifs dans la codification des relations sociales ?

Tout comme les prénoms entiers, les diminutifs remplissent tout d'abord une fonction d'identification des individus. En raison de la préférence marquée pour un stock réduit de prénoms, une maisonnée (*tiddart*) peut comporter plusieurs individus, de générations différentes et fratries distinctes, ayant reçu le même prénom sacrificiel. Il n'est donc pas étonnant que ce soit les prénoms les plus fréquents qui aient systématiquement deux diminutifs voire plus. Par exemple, Fatima, Khadija et Mohamed en ont respectivement sept, six et cinq.

Mais il serait faux de réduire les différents diminutifs d'un prénom à leur rôle d'identification. Car comme l'a bien montré Lévi-Strauss (1962), dans tout acte de nomination il y a toujours plus qu'une volonté d'identification. En nommant l'autre, on le classe tout en se classant soi-même par rapport à lui. Les diminutifs figuiguiens illustrent bien cette fonction classificatoire du nom de personne.

---

[1] Littéralement ce terme signifie les « petits », les « plus jeunes » mais il connote également un statut inférieur, par rapport aux aînés par l'âge et la position dans la maisonnée.

[2] Une fois que le choix de l'entourage familial immédiat s'est porté sur l'un des diminutifs existants, ce diminutif collera à son porteur toute la vie comme une seconde peau.

Les prénoms Mohamed et Fatima étant les prénoms préférentiels des premiers-nés des deux sexes, ils assument une fonction de classification, créant ainsi une homonymie de classe entre tous leurs porteurs. Dans nombre de sociétés européennes, le choix d'un même prénom pour les premiers nés des garçons a pour fonction de désigner l'héritier unique du nom de famille, de la maison et d'autres biens fonciers et symboliques[1]. Dans le cas figuiguien, le droit de succession musulman ne permet pas l'exhérédation systématique des cadets, mais la maison comme les terres agricoles étaient souvent gardées en indivision sur plusieurs générations. On peut donc émettre l'hypothèse que dans cette société où les rapports hiérarchiques sont fondés sur l'âge, la coutume de donner le même prénom aux aînés a pour fonction de désigner, au sein de la famille (*tiddart*) qui peut succéder à – ou qui peut remplacer momentanément – le chef ou la maîtresse de maisonnée (*amyar* et *tamyart*) dans l'exercice de l'autorité[2].

Les diminutifs d'*as my r* permettent également de classer les individus et de marquer leur rang de séniorité dans une fratrie. En raison des décès fréquents des nouveau-nés en bas âge (après nomination), il était fréquent que des fratries ne comptent pas de Mohamed ou de Fatima vivants et que leurs frères ou sœurs second-nés deviennent ipso facto les aînés réels. Ainsi les diminutifs *duttu*, *ffa*, *tatta* ou *cca* classent tout de suite leurs porteurs comme des aînés de fratrie. Dans les familles à forte tradition nominative où les mêmes prénoms sacrificiels sont souvent attribués à chaque génération, c'est le diminutif usuel qui indique le rang de naissance de l'individu de manière similaire aux noms-numéros des Guidar du Nord-Cameroun (Collard, 1973)[3]. Ainsi une Khadija qui est l'aînée de sa fratrie sera systématiquement appelée *jja* par tous ses frères et sœurs. Tandis qu'une Khadija cadette sera nommée *xijja*, *xdduj* ou *madduj* par ses aînés.

Dans les situations d'interactions quotidiennes, les diminutifs assument par ailleurs une fonction de codification des relations aînés/cadets. Le respect des séniors est enseigné à l'enfant dès le plus jeune âge à travers l'institutionnalisation des diminutifs d'*as my r* au cœur même de la fratrie. Ainsi on apprend à l'enfant à marquer du respect et de la distance pour toute sœur ou frère plus âgé(e) ne serait-

[1] Voir notamment Pierre Bourdieu (1962) et Yves Guy & Marie-Vincent Guy (1990) pour leurs études des stratégies matrimoniales et règles successorales dans deux sociétés des Pyrénées françaises où le droit d'aînesse est unilatéral. Ainsi que les travaux de Bernard Vernier (1991) sur les stratégies de prénomination dans l'île grecque de Karpathos, où le droit de primogéniture est bilatéral (l'aîné des garçons héritant des biens du père, tandis que l'aînée des filles hérite des biens de la mère).

[2] Dans une étude sur la transmission du prénom dans le Bas-Quercy (France), Jean-Claude Sangoï (1985) note que même en l'absence de biens fonciers transmissibles, dans les familles de métayers, la transmission du prénom de grand-père au petit-fils résidant dans sa maison [mais pas forcément le premier né] a pour fonction de désigner « un successeur dans la fonction d'autorité à l'intérieur de la maison, mais aussi dans la communauté villageoise ».

[3] Dans cette ethnie africaine du Nord-Cameroun, l'enfant reçoit à sa naissance un nom qui indique son rang de naissance et son genre s'il est dans les quatre premiers et seulement son rang de naissance pour les positions suivantes. Au quatrième mois, il reçoit un surnom qui est de nouveau un composé de noms-numéros : le sien et celui de son père.

ce que d'un an. Le frère aîné notamment est l'objet du plus grand respect. Il ne doit pas être interpellé par ses cadets et cadettes ni par son prénom entier, ni par son diminutif d'*as mγ r*. Pour s'adresser à lui, ils doivent l'appeler par le terme de parenté arabe *xuγa* qui signifie littéralement « mon frère ». Le recours à *xuγa* plutôt qu'à *γuma*, son équivalent amazigh, a certainement pour fonction de renforcer la distance entre l'aîné et ses cadets. Lorsque l'enfant a plusieurs frères aînés, tous prénommés Mohammed, on lui apprend à les distinguer par des diminutifs composés tels que *datta xuγa* et *mmu xuγa*. Les appelatifs *datta* et *mmu* étant des diminutifs d'*as mγer*, ils assument ici un rôle de classification, puisqu'ils permettent non seulement d'identifier deux Mohamed issus de mères différentes, mais de les classer entre eux selon leur rang de séniorité et de moduler le respect et la distance qui leur sont dus par les cadets. Ainsi le premier-né des Mohamed sera nommé *datta xuγa* et le deuxième *mmu xuγa*. S'il en existe plus de deux la vivacité du système de sur-nomination permet de trouver un diminutif composé à chacun des occupants des rangs inférieurs qui permet de les distinguer, tout en indiquant leur position de cadets par rapport aux autres Mohamed et leur position de séniors par rapport aux autres cadets de la maisonnée. Ainsi dans un exemple de famille étendue comportant trois Mohammed : un cousin patrilatéral et deux frères issus de mères distinctes, le cousin – de par sa position d'aîné du trio – est appelé *datta xuγa*, l'aîné des deux frères *mmu xuγa*, tandis que son cadet est surnommé *mmu ħħ kk*. Le second composant du diminutif surnom du cadet du trio (*ħħ kk*) étant un diminutif du nom l'ancêtre éponyme de leur patrilignage (At Abdelhak).

L'appellatif *datta*, qui est l'un des deux diminutifs d'*as mγ r* de Ahmed, peut également être considéré comme un équivalent de *dadda*, terme de respect chleuh utilisé dans le Sous en appellation comme en référence pour le frère aîné, ainsi que pour tout aîné de égo, qu'il y ait ou non une relation de consanguinité entre eux. On remarque qu'à Figuig, ce terme de respect entre dans la composition des noms composés des séniors, soit lorsque leur prénom sacrificiel n'a pas de diminutif d'*as mγ r* reconnu (*datta ħasan*), soit pour marquer la distance généalogique et renforcer l'expression du respect dû aux aînés (*datta kka*, *datta jini*). Du côté des femmes, c'est le terme *mamma* qui semble jouer cette fonction (*mamma batul*, *mamma ħ mmuγa*) [1].

Dans les interactions quotidiennes, les diminutifs d'*as mγ r* prennent le pas même sur les termes de parenté utilisés partout ailleurs comme expression de respect des aînés. Ainsi des termes tels que *j ddi* et *ħ nna* (grand-père et grand-mère), *mmi* et *mti* (oncle et tante paternelle), *xali* et *xalti* (oncle et tante maternelle) et même *ppa* et *imma* (papa et maman)[2] étaient rarement utilisés en termes d'appel ou de

[1] Voir *supra*, tableaux 1 et 2.

[2] Toutes les personnes de plus de 60 ans précisent que l'usage d'*imma* et *ppa* en appellatifs pour les parents est une pratique très récente.

référence. Pour appeler l'un de ses consanguins, en tant que cadet de par sa position généalogique, ego doit utiliser leur diminutif d'*as mγ r* usuel ; tandis que pour se référer à eux, il utilisera le nom composé de leur diminutif d'*as mγ r* et de leur nom de famille. La relation de parenté qui le lie au délocuteur n'est rappelée que si ego se trouve dans un contexte externe au réseau d'interconnaissance.

Mais ces mêmes termes de parenté peuvent de nouveau être utilisés comme composant de diminutif avec comme fonction la distinction et la classification de proches portant un même diminutif d'*as mγ r*. Par exemple, dans une fratrie dont la mère et la tante maternelle de la mère porte le même prénom sacrificiel, Khadija, et donc ont le même diminutif d'*as mγ r*, c'est-à-dire *jja*, la tante de la mère est distinguée de cette dernière par l'appellatif *jja xatti*[1] Parfois ces diminutifs composés avec des termes de parenté contractés sortent du cercle de la parenté et deviennent des sortes de surnoms par lesquels l'individu est connu à l'échelle de la communauté. Il en va ainsi d'une certaine Mekhtara Out Lkadir que les enfants de ses frères ont surnommée *tti xadir*[2] et qui est ainsi nommée par tous les habitants de son quartier.

L'enfant figuiguien apprend donc, dès le plus jeune âge, à faire la distinction entre les diminutifs qui expriment et marquent le respect dû à toute personne supérieure par l'âge ou le statut et les diminutifs qui expriment une relation d'égalité et de proximité.

On voit donc, au terme de cette analyse de la signification du recours intensif aux diminutifs dans les interactions quotidiennes, que loin d'être un simple moyen d'identification d'individus portant des prénoms sacrificiels identiques ou des appellatifs n'exprimant qu'une relation d'affection ou de proximité, ces diminutifs constituent un système de classification des individus et un puissant outil de transmission et de reproduction des rapports de hiérarchie et de respect qui structurent les relations aînés/cadets, au sein de la fratrie, dans la famille étendue et à l'échelle de la communauté.

Conclusion

Le système de nomination figuiguien est une institution sociale qui donne à voir la vivacité d'une culture amazighe locale où le nom de personne est une matière malléable dont les formes morphologiques autant que les fonctions sociales peuvent changer selon le contexte d'interaction où il est émis, mais aussi selon la nature de la relation qui unit locuteurs, interlocuteurs et délocuteurs dans le jeu des hiérarchies sociales.

---

[1] L'appellatif *xatti* résulte de la contraction de *xalti*, terme de parenté arabe qui désigne la tante maternelle.

[2] Ici le prénom sacrificiel de la personne est impossible à reconnaître puisque son appellatif est composé d'un terme de parenté (*tti*, contraction de *mti*, tante paternelle) suivi de son nom de famille (*xadir*).

Cette institution nominative vivace, où la forme, la signification et le rôle social des diminutifs ne peuvent être compris en dehors des contextes d'interaction où ils sont émis, conduit à s'interroger sur la pertinence des entreprises de fixation par l'écrit de la morphologie des anthroponymes amazighes, de la recherche de leur sens originel ou de leurs origines historiques sans prise en compte de la structure des rapports sociaux et des stratégies nominatives des sociétés amazighes locales qui les ont produits et les perpétuent.

A travers son système de diminution d'un stock réduit de prénoms en majorité issu de la culture arabo-musulmane, la société figuiguienne nous donne à voir un bel exemple de fabrication de l'identique avec le différent. Car les diminutifs figuiguiens peuvent aussi être appréhendés comme un système d'amazighisation des prénoms arabo-musulmans. Le prénom sacrificiel arabo-musulman fonctionne comme une pellicule de nom qui permet de sacrifier à la nécessité d'être intégré dans la communauté des croyants et d'avoir un nom religieusement correct au jour du Jugement dernier, tandis que les diminutifs dérivés, véritables sédiments identitaires, permettent de se vivre amazigh au quotidien sans avoir à renier ses croyances

Références bibliographiques

Aubaile-Sallenave, F. (1999), « Les rituels de naissance dans le monde musulman », *in* P. Bonte et al. (éd.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, p. 125-160.

Bourdieu, P. (2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.

Bromberger, C. (1982), « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, XVIème année, N°66, p. 103-124.

Collard, C. (1973), « Les 'noms-numéros' chez les Guidar », *L'Homme,* Tome XIII, N°3, p. 45-59.

El Khayat, G. (2001), « L'apposition du prénom au Maroc. Approche multiple », *Spirale*, Vol. III, N°19, p. 65-76.

El Khayat, G. (2006 [1996]), *Le livre des Prénoms du monde arabe,* Casablanca, EDDIF.

Fellag (2005), *Le dernier chameau et autres histoires*, Vidéo enregistrée le 4 juillet au théâtre des Bouffes du Nord, Paris, Astérios Productions.

Gélard, M.-L. (2012), « Nomination (*Tasmiya*) Les rituels de la naissance dans le Sud marocain », *Encyclopédie Berbère*, Vol. XXXIII-XXXIV, p. 5616-5620.

Guy, Y., Guy, M.-V. (1990), « Le droit d'aînesse absolue dans les Pyrénées centrales et le rang de naissance des conjoints », *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Tome II, N°2, p. 117-129.

Khalloufi, Y. (2011), « Liste des patronymes de Zenaga », *Figuig Généalogie. A la recherche de nos ancêtres,* http://figuig-genealogie.com/patronymes.html, mars 2013.

Plénat, M. et Solares Huerta, P. (2001), « Domi, Seb, Flo et toute la famille », Exposé lors de la Journée « Hypocoristiques » du GDR de Morphologie, 13 juillet 2001, Université

de Toulouse 2, http://w3.erss.univ-tlse2.fr/membres/plenat/PlenatHuerta05.pdf, janvier 2013.

Plénat, M. (1999), « Prolégomènes à une étude variationniste des hypocoristiques à redoublement en français », *Cahiers de grammaire*, N°24, p. 183-219.

Saa, A. (2012), *Migrants berbères marocains. De l'oasis de Figuig à Paris*, Paris, L'Harmattan.

Sangoï, J.-C. (1985), « La transmission d'un bien symbolique : le prénom. Bas Quercy 1750-1872 », *Terrain* [en ligne], N°4, http://terrain.revues.org/2873, novembre 2013.

Taine-Cheikh, C. (1988), « Les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie », *Al Wasît. Bulletin de l'Institut Mauritanien de la Recherche Scientifique*, N°2, p. 89-118.

Vernier, B. (1991), *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Zonabend, F. (1980), « Le nom de personne », *L'Homme*, Tome XX, N°4, p. 7-23.

La revendication culturelle amazighe et l'élaboration du postulat identitaire

El Khatir Aboulkacem-Afulay
IRCAM/Rabat

En 2011, lors de la dernière révision constitutionnelle, l'Etat marocain accède à l'une des principales demandes de l'affirmation identitaire des Amazighes en procédant à l'officialisation de la langue amazighe. L'article 5 de la nouvelle constitution stipule en effet que, outre le fait que la langue arabe demeure la langue officielle de l'Etat, l'amazighe « est aussi [sa] langue officielle » et qu'une loi organique définirait les processus et les étapes de son intégration dans l'espace. Hormis les critiques observées au sujet de cette formule qui dissimule plus l'imbrication du social et du culturel dans le caractère contestataire de la revendication amazighe, cette reconnaissance, qui fait pourtant du Maroc, en mettant sous le même couvert politique deux langues, un Etat bigame, n'est pas un luxe ni une surenchère identitaire, elle est le résultat de la gestion d'une demande sociale et culturelle. Elle constitue l'aboutissement d'un processus de construction identitaire et d'une élaboration discursive dont la formule consacrée par la constitution n'est que la traduction juridique et politique de cette demande, la langue s'étant posée et imposée comme trait définitoire capital de la culture amazighe au Maroc. La présente contribution tente d'apporter quelques éléments de réponse pour aider dans la compréhension de cette situation.

Si l'anthropologie considère comme évidence le fait que chaque groupe humain est doté d'une culture propre que ses membres partagent et qui les distinguent des autres, la définition de l'identité culturelle est d'une autre nature. Elle est le produit des usages et de la mobilisation des éléments nécessaires à sa caractérisation qui, en tant qu'actions engagées essentiellement dans des processus d'affirmation, dépendent des contextes dans lesquels ces actions sont engagées. Cette mobilisation donne en effet sens et forme à cette identité et peut même déterminer son devenir et modifier l'image que les membres font d'elle. Les auteurs d'un livre sur l'ethnicité notent que« l'identité collective n'est jamais réductible à la possession d'un héritage culturel, fût-il réduit à un « noyau dur », mais se construit comme un système d'écarts et de différences par rapport à des ''autres'' significatifs dans un contexte historique et social déterminé » (p.199). Elle est en un sens un construit social et un processus qui s'adapte à l'environnement et non comme une donnée préalable. Elle nait, comme le dit Anne Marie Thiesse à propos de la nation érigée actuellement en exemple typique d'identité collective,

« [au] moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver ».

Dans ce cadre, la définition de l'image qu'un mouvement se donne de l'identité et de la culture constitue un préambule obligé. Si l'entreprise de la preuve détermine souvent les manières avec lesquelles le groupe opère la construction culturelle, la déclaration de l'existence est intimement liée à l'élaboration d'un postulat de base qui fonde son profil identitaire. Dans ce processus d'élaboration, les marqueurs essentiels mobilisés dépendent des origines sociales et culturelles de la poignée des individus engagée dans cette action et du contexte dans lequel elle opère. C'est pourquoi il nous semble important de distinguer quand on parle des identités culturelles/collectives entre les manifestations culturelles pratiquées par un groupe dans sa vie quotidienne et les éléments que les acteurs impliqués, dans une situation de définition et de distinction qui est le résultat d'une interaction et du contact avec un autre groupe, mobilisent comme marqueur culturel de l'identité affirmée.

L'identité culturelle se présente ainsi comme le produit d'un postulat élaboré par un groupe/minorité agissante qui se pose en porte-parole de la communauté et/ou de la culture défendue. Dans ce processus, les acteurs engagés agissent souvent par effets d'imitation, de réactions, de sélection, dans un rapport aux autres ou à des formes de discours, pour décider de ce qui les marque, les distingue et entendent, dans des actions et des stratégies différentes, de le prouver. Cela étant, la compréhension des processus de la naissance d'une identité culturelle ne peut se faire sans les mettre en rapport avec le mouvement dont elle procède. Elle ne concerne donc pas particulièrement la description des manifestations et pratiques culturelles des groupes présentés comme porteurs de cette culture, mais la restitution du contexte de la production du postulat de base comme action déterminante dans la définition de cette culture et des traits choisis pour la distinguer ou de la comparer aux autres.

Cette contribution tente de comprendre pourquoi et comment la langue s'est imposée comme élément d'importance dans la définition de la culture amazighe au Maroc. Elle s'attèlera à restituer rapidement le contexte de l'émergence de la revendication identitaire en rapport avec la définition identitaire de la nation à laquelle elle s'est opposée et comment le postulat identitaire s'est affiné avec le temps pour que la langue et de surcroit la langue unifiée s'impose comme déterminant de cette identité.

Postulat identitaire et culture nationale

La revendication culturelle des Amazighes marocains s'inscrit dans le cadre des constructions des identités militantes dans un contexte post-national et fonde sa mobilisation sur la valorisation d'une culture exclue durant le processus de construction nationale et sur la contestation du postulat identitaire qui en a

déterminé l'image et ses habits extérieurs. Pour ce faire, elle a initié des actions au niveau de l'organisation collective, de l'action culturelle et de la formation discursive dont les modalités l'apparentent aux mouvements décrits par Jean-François Gossiaux comme ethnicisme. C'est dans le cadre précis de cette opposition qu'elle a élaboré sa conception de la culture dont elle est titulaire et qu'elle entend transformer en objet de revendication politique.

Or dans les processus de construction nationale au Maroc et l'élaboration de l'image que l'élite nationaliste s'est faite de la nation compte tenu de sa position sociale et de ses origines culturelles ainsi que le contexte dans lequel elle a engagé son action, la langue a constitué un élément de base majeur. Dès la première période qu'on peut qualifier de renaissance culturelle qui annonce l'émergence de la conscience de type nationaliste couvrant essentiellement la décennie 1920, la découverte de la langue, et dans ce cas précis la langue arabe, sa pratique dans des activités culturelles et artistiques et son appropriation sont considérées comme une manière de conserver l'être national. On procède ainsi à la constitution de clubs culturels et des associations de jeunes élèves développant des activités littéraires et théâtrales en arabe et à la fondation des écoles libres qui fournissent aux élèves admis un enseignement arabe et islamique rénové et des cours d'histoire du Maroc. Certains élèves du système français retournent même à ce système ou partent en Egypte pour effectuer un repentir linguistique, l'acquisition de la langue arabe constituant un rite de passage obligé pour devenir nationaliste.

Et au moment de la mobilisation autour de la nation, dans les années 1930, la langue est devenue l'élément de base de son édification. Pour que la nation existe, elle doit avoir une langue et de surcroit une seule langue. La lecture de la production à laquelle les manifestations organisées dans les villes de Fès, Salé et Rabat contre la promulgation du dahir portant sur la création des tribunaux coutumiers nommé par les acteurs nationalistes *dahir berbère* fait émerger l'importance de la langue dans l'élaboration de l'image de la nation. Elle est indispensable à sa réalisation effective. La pétition de la ville de Fès, envoyé au Sultan quelques jours après les premières manifestations, illustre mieux cette position. Rédigée dans un arabe pédant par une assemblée représentant les différentes catégories sociales réunies au siège du Conseil municipal et déposée auprès du Sultan par une délégation formée des notables de la ville - présidée par Abderrahmane Ben El Qorchi, un ancien ministre de la justice -, elle revendique l'unification des programmes scolaires et la généralisation de l'enseignement de la langue arabe, celle-ci étant, selon ses propres termes, la langue religieuse et officielle du pays. C'est à ce titre qu'elle doit prioritairement être la langue principale de l'enseignement. La langue n'est plus seulement religieuse, elle doit

désormais être aussi officielle. Au-delà, elle s'oppose à toute forme d'officialisation des *dialectes berbères* et de leur transcription en *caractères latins*[1].

Et à partir de la seconde moitié de la décennie 1940, la langue a revêtu un autre sens. Au-delà de sa constitution en élément de base de l'identité nationale, elle s'est transformée en argument de l'appartenance du Maroc à la nationalité arabe. Juste après la publication du manifeste de l'indépendance le 11 janvier 1944 comme conséquence pratique des promesses professées par les alliées dont la charte de l'Atlantique constitue la formulation officielle, le Parti de l'Istiqlal, formé des principaux acteurs nationalistes de l'entre-deux-guerres, s'est trouvé devant une situation difficile consistant en le refus des autorités françaises à toute négociation politique à propos de l'indépendance. Ne pouvant pas mobiliser les masses et mener une lutte pour l'indépendance compte tenu de sa position sociale et de ses modalités et stratégies d'action, le Parti s'est tourné vers une action diplomatique à l'international pour l'exposition de la cause marocaine[2]. Il s'est ainsi orienté vers l'espace géographique de l'Islam dans lequel il espérait trouver une solidarité politique. Or, après la sortie de la seconde guerre, la seule organisation qui pourrait la lui fournir est la Ligue Arabe.

Toutefois, cette Ligue, en tant qu'aboutissement du processus de l'affirmation de la nationalité des Arabes dans l'entre-deux-guerres, ne se présente plus comme une organisation islamique. Elle est le rassemblement de pays se réclamant ouvertement d'une communauté ethnolinguistique arabe. L'appartenance religieuse, qui a marqué jusqu'à cette date la production nationaliste marocaine, était ainsi peu adaptée à cette recherche d'appartenance permettant la sollicitation de la solidarité souhaitée. C'est dans ce contexte que l'arabe est mobilisé pour faire du Maroc un segment de l'ethnie arabe. Il est ainsi arabe parce que sa langue est arabe. Implanté avec l'Islam en tant que moteur d'ethnicisation, cette langue a réussi à préparer les Marocains à devenir arabe. La langue a revêtu ainsi un sens identitaire. Après l'indépendance, outre sa place centrale dans l'édification culturelle de la nation (enseignement, justice), elle a accompagné toute une production discursive qui fait éloge à cette appartenance ethnique, surtout après l'intériorisation des principes et orientations de l'ethno-nationalisme arabe dans les années 1960 et 1970. La question de la langue apparaît comme centrale dans la construction nationale marocaine. Au-delà de sa présentation comme élément fondamentale dans l'édification de l'identité nationale, elle s'est constitué comme un système de représentations signifiantes qui est manipulé aussi bien par l'Etat que par l'opposition politique ; il est aussi un moyen de définition identitaire et de

[1] Voir le texte intégral dans (El-Kadiri, *1992*, t. I : 72-77). La pétition revendique également la liberté de circulation des savants, des prêcheurs et des maîtres des voies confériques (entorse à la référence salafiste sous-tendant cette première manifestation du nationalisme marocain).

[2] Juste après la réaction musclée des autorités du Protectorat suite à certaines manifestations à Rabat et à Fès auxquelles le manifeste de l'indépendance a donné lieu, le Parti de l'Istiqlal a diffusé un communiqué où il précise sa conception de l'indépendance, qui ne signifie pas entrer en hostilité avec la France, et de sa stratégie d'action qui ne déborde pas les limites de légalité (Al-Fassi, sd : 259).

classement politique qui donne à chaque partie sa position dans le champ social et politique après l'indépendance.

Le fait que cette question était fondamentalement présente dans le champ de formation discursive durant le processus de la réalisation politique du nationalisme marocain et dans la mise en œuvre de l'élaboration culturelle de la nation après l'indépendance explique la place qu'elle a occupée dans le discours d'affirmation des Amazighes. Le discours de revendication identitaire est souvent une *ascription*. Il est déterminé par les structures sémantiques du discours auquel il s'oppose. De ce fait, la langue a pris ses marques sur la production de l'action collective amazighe pour devenir la préoccupation principale et l'objet par excellence de toutes les initiatives.

En s'opposant donc à cette définition de la nation, les acteurs culturels amazighes trouvent dans la langue un puissant matériau de distinction permettant le traçage des frontières de leur identité culturelle. Elle s'est ainsi posée comme un élément différenciateur et, comme dirait plus tard Mohamed Chafik (2012 :455), la« dimension de base » de la culture amazighe. Mais, cette représentation de la langue ne s'est pas imposée dès les premiers pas de cette affirmation identitaire. Elle s'est affinée avec le temps. La formation discursive est un processus, elle s'adapte et se renouvelle en fonction des différents contextes de mobilisation. Avant d'annoncer publiquement son attachement à la langue en tant que telle, le discours de la revendication a d'abord emprunté les voies de la littérature orale, du patrimoine et du folklore.

Au nom de la langue, ses produits culturels

L'observation de la scène culturelle au Maroc d'après l'indépendance montre que l'opposition à la conception officielle et légitime de la culture, qui a pris la forme des interventions individuelles et du travail culturel de l'organisation collective de l'affirmation identitaire, a emprunté des voies multiples. Il a d'abord emprunté la voie du folklore, du patrimoine et de la culture populaire. La lecture de la production des militants culturels et des organisations fait émerger la domination de cette thématique dès la fin des années 1960, la position qui permettrait de préciser les notions et les termes de la demande étant en effet mal assurée.

Ainsi, les premiers statuts de l'Association Marocaine pour la Recherche et de l'Echange Culturel[1] inscrivent l'action de cette organisation dans le cadre de la défense du folklore, de la collecte de la littérature orale et de la mise en valeur des traditions authentiques et du patrimoine populaire. D'après Brahim Akhiat, les objectifs avoués consistent à « accorder un intérêt grandissant au patrimoine

[1] Ce travail va faire l'impasse de l'analyse détaillée de la naissance et du développement de l'organisation collective de la revendication identitaire amazighe dont la création de l'AMREC (l'Association Marocaine pour la Recherche et l'Echange Culturel) marque le début du processus. Pour d'amples informations Voir (Ouazzi, 2001, Leitnen, 2003 et Aboulkacem, 2005).

culturel d'une manière générale et à la littérature et aux arts populaires d'une manière particulière à travers des études collectives et individuelles, des conférences et la publication des périodiques ainsi qu'à travers d'autres modes éducatifs comme l'organisation des voyages à l'intérieur ou à l'extérieur du pays et l'échange culturel » (1993 :10). Le groupe fondateur de cette association se drape ainsi derrière toute une terminologie feutrée et des stratégies dissimulées pour exprimer ses attitudes, mais participe toutefois d'une logique d'affirmation d'une culture différenciée. Akhiat explique néanmoins cette attitude par une perception ajustée du vocable populaire. Il note que « les objectifs déclinés dans les statuts sont marqués par leur aspect général parce que l'association considère la culture amazighe comme faisant partie de la culture populaire » (Akhiat, 1993 :11). La culture populaire engloberait ainsi l'amazighe, dans ses dimensions linguistique, littéraire et artistiques. Par ailleurs, la répartition des tâches entre les membres du bureau l'association traduit cette orientation dominante. L'organigramme du premier bureau élu, établi lors de l'assemblée générale du 10 novembre 1967, comporte une liste de vice-présidents chargés du folklore et des affaires littéraires (AMREC, 1993 : 21).

Si l'identité du patrimoine et de la littérature à préserver et qui constitueraient le socle d'un plein attachement à l'authenticité n'est pas clairement définie en dehors du terme commun et relativement imprécis du populaire, sa nature apparaît mieux dans la pratique ordinaire des actions envisageant la mise en œuvre des objectifs fixés. La lecture des activités de l'association fait apparaître sa prédilection de la composante amazighe de la culture populaire. Certains de ses membres participent ainsi à une manifestation culturelle à Marrakech, organisée par le club artistique Comédie Marrakech du 28/12/1698 au 1 janvier 1969, par des conférences sur le développement de la musique *berbère* et le rôle des zaouïas dans la société marocaine, par l'organisation d'une exposition sur l'art rural et la projection de films portant sur certaines pratiques sociales et rituelles dans les sociétés amazighes. La mise en exergue de cette dimension devra trouver ses lettres de noblesse dans les premières années de la décennie 1970 avec la création d'un bulletin interne (*arratn*/Ecrits, actes notariés ou manuscrits) et l'inscription des membres de l'association dans une stratégie consciente et méthodique de la collecte du patrimoine oral amazighe. Dès le numéro deux, le bulletin porte le nom d'*arratn* et affiche l'identité culturelle de la culture dont il envisage la collecte et la codification, la *culture amazighe*, et procède parallèlement à la fixation d'une méthode d'écriture et de lecture en alphabet arabe dite *arratn*.

Compte tenu du contexte et de la position trop minoritaire des défenseurs d'une autre conception de la culture nationale, l'équipe fondatrice de l'association ne peut donc pas afficher clairement, en dehors des initiatives limitées dans le cadre strictement interne du bulletin *arratn*, son identité culturelle et revendicative. Elle se drape derrière toute une terminologie relativement autorisée. Le patrimoine culturel, la littérature populaire ou orale et le terme flottant et ambigu de l'authenticité fondent ainsi le principal de son mobilier lexical et conceptuel. Quant

aux initiatives individuelles, signalons d'abord celle de Mohamed Chafik, un ancien élève du Collège Franco-berbère d'Azrou. Il a publié, en 1967 dans la revue de l'Union des Ecrivains Marocains deux articles portant sur la poésie de la variante tamazighte du Moyen-Atlas pour mettre en exergue ce patrimoine méconnu et sa valeur centrale dans la vie sociale et politique du pays. Le premier article est la traduction arabe d'un poème de résistance produit durant la période des opérations militaires françaises pour la soumission des tribus de la région sans sa version originelle en amazighe. Il y essaie de montrer le rôle que ce « patrimoine méconnu » a joué dans la mobilisation des masses durant les années de résistance contre l'armée française le deuxième article expose et définit les caractères des principaux genres poétiques oraux en présence dans cette région, leur évolution et leurs thèmes dominants (Chafik, 1966 : 90-93 , 1967 : 8-13). Publiés dans la revue de l'Union des Ecrivains marocains, Chafik entendait donner une nouvelle image de la culture amazighe. Toutefois, il ne montre aucune tendance revendicative, il se contente de signaler la méconnaissance d'un patrimoine vivant qui, de surcroît, a joué un rôle capital dans la lutte contre le colonisateur. Cette initiative constitue la première invocation à déplier la carte des richesses culturelles de ce patrimoine et à le dégager du poids du regard nationaliste discréditant.

L'entreprise de Hmad Amzal s'inscrit aussi dans cette perspective. Cet animateur à la section dialectale de la radio nationale de Rabat procède à l'édition d'un recueil de 72 poèmes en variante régionale tachelhit transcris en caractères arabes intitulé *amanar*[1]. Au-delà de certaines lacunes techniques, cette œuvre s'inscrit de plein pied dans le travail culturel consistant à collecter la tradition orale et, ensuite, à la faire entrer dans l'écriture.

Dans ce travail, l'auteur s'est en effet attaché à la transcription et à l'édition de quelques poèmes de la tradition poétique des Rrways, datant de la première moitié du XXe siècle, d'où le sous-titre de l'ouvrage, écrit cette fois-ci en arabe : poésie marocaine chleuh, *shi'r maghribi shalhi*. Il utilise ainsi le terme marocain comme une identité de compromission pour éviter tout acharnement critique. Au-delà, il évoqué les motivations qui sont à l'origine de son œuvre. Il explique que son acte est dicté par un devoir de préserver « notre patrimoine littéraire de la perte »[2]. Et pour quelle raison ? L'auteur postule que son travail s'inscrit dans une préoccupation intellectuelle contemporaine pour parer au phénomène de défaite culturelle qui caractérise notre société, mettant ainsi en cause le système des normes nationales. Le travail d'Amzal est une contestation, mais pas encore ouvertement affichée, de la notion dominante du patrimoine et de la doctrine scolaire. Il combine deux actions : l'accumulation d'une documentation écrite et sa construction linguistique, comme préalables à la construction d'une identité différente, et la contestation de la norme légitime engagée dans le processus de construction culturelle de la nation. C'est en ce sens que Hmad Amzal apparaît être

[1] A. Amzal, *Amanar. Shi'rmaghribishalhi,* Rabat, Imprimerie centrale, 1968.

[2] A. Amzal, *Amanar,* op.cit, p.*b*.

aussi un pionnier de la revendication de la différence, drapée en termes de patrimoine et de production orale.

Ces actions marquent une étape importante dans la constitution de la formation discursive amazighe. Bien que cette intervention emprunte la voie du folklore et du populaire, elle en fait la lucarne à travers laquelle on évoque la langue dont on ne peut pas encore prononcer le nom. Celle-ci ne pouvant pas apparaître d'une manière manifeste, elle émerge dans les flots de ses produits culturels et artistiques. La culture populaire est le vocable qui permet de parler de la culture niée en établissant la distinction avec celle de l'Etat et de ses élites.

La construction du profil linguistique de l'affirmation identitaire

La formulation du caractère linguistique de la représentation de l'identité culturelle s'est progressivement élaborée et a pris des formes différentes. Même si la couverture de la culture populaire reste la stratégie dominante jusqu'au début des années 1990, la langue a commencé à revêtir des significations identitaires et revendicatives dès cette période fondatrice de l'affirmation amazighe. Outre le fait qu'elle se pose comme trait significatif de la différence dans le cadre de la défense de la culture populaire, elle s'invite dans la description de la réalité linguistique nationale et dans la détermination des éléments du problème culturel.

La langue est d'abord prononcée dans la spécification de la littérature ou de la culture concernée par la défense, la collecte et/ou la valorisation, et ce dès la fin des années 1960. Sadki Ali Azaykou, l'un des fondateurs du mouvement d'affirmation amazighe, avance, dans une lecture du recueil évoqué précédemment d'Amzal, un peu dans la mise en exergue du sens du patrimoine et de l'authenticité en évoquant la langue dans laquelle il a été produit. « Quand on évoque la littérature populaire dans notre pays, dit-il (Azayku, 2002 : 15), la première chose qui arrive à notre esprit est la littérature berbère… [Ils] expriment leurs sentiments par le biais de leur langue berbère ». C'est dans cette production que réside donc « notre authenticité […], quelle soit poésie, mythe ou conte ». (ibid., :15). Le patrimoine revendiqué n'est donc pas simplement populaire, il est surtout *berbère*. La prononciation de l'identité linguistique du patrimoine à exhumer et à valoriser marque ainsi une étape importante dans l'affirmation du profil culturel du mouvement en cours de formation.

En outre, l'action évoquée brièvement auparavant des militants culturels, regroupés au sein de l'AMREC et du comité de la rédaction de son bulletin interne *arratn* et engagés dans un travail d'édification culturelle, confirme cette étroite relation entre la culture affirmée et son profil essentiellement linguistique. Au-delà des traits du patrimoine oral recueilli et transcrit en caractères arabe qui ne dépasse pas les frontières des trois parlers de la langue amazighe (particulièrement dans la variante tachelhit et un peu en tamazight), l'équipe s'est inscrite dans un processus de la fixation de la langue dans l'écrit en aménageant relativement la graphie et en

mettant en place des stratégies de collecte et de transcription de la production orale. Elle a posé en quelque sorte les fondations de l'élaboration culturelle de l'identité amazighe et de ce qui allait devenir la néo-littérature amazighe au Maroc post-indépendant. Au-delà de la prononciation du terme amazighe dans les pages du bulletin et l'édition d'une anthologie de la poésie moderne, le règlement interne affiche clairement l'objectif de l'association en inscrivant son action dans les limites de « déployer les efforts en faveur de la langue et de la culture amazighe à travers l'élaboration des études critiques et d'évaluation, […] la réalisation des recherches et des études scientifiques et l'encouragement de la création en langue amazighe » (Akhiat, 1993 :11).

La mise en avant de la langue comme un élément de base de la détermination du profil identitaire de la culture affirmée apparaît encore à l'évidence dans les essais de théorisation du problème culturel et dans la description de la situation linguistique nationale. Dans ce cadre et outre certains articles publiés par Ali Sadki Azayku dans certains périodiques[1], un autre membre de l'AMREC et lauréat de l'université traditionnelle de la Karawiyyin de Fès, Abderrahmane El-Jishtimi, s'appuie sur le pluralisme linguistique affirmé dans certains versets coraniques et dans la tradition prophétique pour soutenir, d'un point de vue religieux, l'affirmation de sa langue et de sa culture. Il se fait adepte d'un double attachement, un à sa religion l'Islam et un autre à sa langue l'amazighe. Pour lui, aucune loi de l'Islam normatif n'interdit la pratique de la langue maternelle du croyant comme elle ne fait pas de l'adoption de la langue arabe un de ses piliers fondateurs. L'arabe n'était pas et ne sera pas la seule langue du culte. Il écrit : « La religion musulmane ne porte pas le message d'anéantir et de sacrifier les langues pour que vive une seule langue. Il n'y a point d'homme libre de pensée et d'action qui pourra abandonner sa langue au profit d'une autre langue […] Aucun homme digne de ce nom ne peut pas renoncer à la langue de ses origines et de ses ancêtres »[2]. En un sens, la religion n'impose pas l'arabe comme langue exclusive du culte. Cette conception n'est pas inscrite dans les textes fondateurs de la religion et ne constitue pas une conduite appropriée et souhaitable. La référence exclusive à la langue arabe n'est qu'un un produit de l'histoire. C'est une autre manière d'affirmer sa position par rapport à la question de l'identité linguistique et ethnique de l'Islam. Et sans le dire ouvertement, il met en cause ce nouvel

---

[1] En particulier, « Réplique »,*al-Kalima,* n°3, décembre 1971, et A. Azayku, « Lorsque notre histoire est méprisée et notre dignité est mutilée », *al-Kalima*, n°4, mai 1972, reproduit in *Amazighité. Débat intellectuel* op.cit, pp.28-31

[2]Voir essentiellement ses notes précieuses à l'édition du recueil théologique en variante tachelhit de M'Hend U Ali Awzal, *al-Hawd fi lfiqh al-maliki bi llisan al-amazighi(Le Haoudh : la jurisprudence malékite en langue amazighe).* La version originelle en amazighe est la suivante : « ⵏⵏⴰⵖⵍ ⵏ ⵍⴰⴳⵓⵎⴰⵏ ⵙⵓ ⵏ ⵜⵙⵎⵔⵉ ⵉⵓⵀⵉ ⵉⵏⵢ ⵉⵍⵍⴰⵍⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍⵍ ⵉⴰⵏⵉⵍ ⵀⴰⵏ ⵉⵓⵙⵍ ⵉⵏⵏⵓ ⵜⴰⵏⵉⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍⵍ, ⴰⵎⵎⵙ ⵙⵓ ⵉⵍⵍⵉ ⵜⴰⵏ ⵙⵀⵅⴰⵍ ⵉⵓⵍⵉⵍⵅⵉⵎⵏ ⵜⵉⵍⵉ ⵏⴰⵓⵓ ⵜⵎⵎⵅⵢⴰ ⵍⵍⵓ ⵏ ⵏⴰⵍⵍⴰⵍⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍⵍ ⵍⵍⵓ ⵏ ⵍⴰⵍⵍⴰⵍⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉⵍⵍⵍ ⵜⴰⵏⵉ

impérialisme culturel arabe mis en œuvre au nom de l'Islam, comme le dirait plus tard Mohamed Chafik[1].

De son côté, le sociolinguiste et membre de l'AMREC A. Boukous inscrit la mise en évidence de l'amazighe dans une analyse du marché linguistique marocain. Après avoir procédé, dans un travail universitaire (Boukous, 1977 : 119-131) , à un « examen sommaire de la nature et du statut de la langue tamazight » (*Ibid.,* :117) en décrivant son extension géographique, ses caractéristiques formelles, les relations entre ses différentes variantes ainsi que sa situation linguistique, caractérisée par son statut inférieur, il développe, dans un article publié dans le *Bulletin économique et Social du Maroc* (Boukous, 1979 : 5-31), le profil sociolinguistique du pays et les statuts stratifiés des langues sur le marché national. Dans sa radiographie, pour utiliser le terme employé dans la présentation de ce numéro de la Revue, de la situation linguistique marocaine, qui détaille les langues/types langagiers en présence, leurs critères ou aspects les caractérisant (standardisation, historicité, autonomie et vitalité) et leurs domaines d'emploi ainsi que leurs fonctions et statuts déterminant en conséquence leurs valeurs sur le marché linguistique fondé sur la stratification et la compétition, l'auteur assigne à l'amazighe une fonction identitaire. Il sert, dit-i (Ibid., : 23), « de langue-refuge pour la préservation de l'identité ». La langue commence ainsi à caractériser l'identité et la culture défendues. Dans le même sens, Brahim Akhiat (2007 : 244), un des fondateurs de l'AMREC et son Secrétaire Général, en fait, dans un écrit publié dans les tribunes du nouveau bulletin interne de ladite association, *attabadul attaqafi*/Echange Culturel, le symbole et le marqueur identitaire de toute culture et pensée. La langue apparaît ainsi comme l'élément essentiel dans le traçage des frontières culturelles de l'identité, elle devient un marqueur par excellence. Elle s'est imposée aux militants culturels amazighes, pour parler comme feu Sadki-Azayku (2002 :35), comme un trésor à préserver. Elle est le symbole de l'identité et son essence et constitue, de ce fait, « le point de tout départ » aussi bien pour définir tout projet d'identité que pour « saisir la réalité de l'homme ». « Quand on dit langue – quelle que soit cette langue-, précise-t-il (Ibid., : 41), elle doit désigner une culture et une civilisation donnée »[2]. C'est la désignation de l'identité

[1] M. Chafik, « message adressé au Congrès mondial amazighe », document personnel.

[2] Ecrit dans les années 1970, cet article, publié sous le le pseudonyme Ali Ayt Zoulit sous le titre « pour une véritable appréhension de notre culture nationale », *Amazigh*, n°1, 1981 et reproduit in *Amazighité. Débat intellectuel*, op.cit, pp.35-43, a fait date dans l'histoire de la revendication amazighe au Maroc. Au-delà de la perception de l'identité sous des termes essentiellement linguistiques, Azayku livre un constat courageux et dérangeant à l'époque du problème culturel. Après une série d'articles rédigés au début des années soixante-dix sur le caractère universaliste de l'Islam et les risques de son ethnicisation par les détenteurs de l'idéologie social-nationaliste arabe sur la sécurité identitaire du pays et partant, sur la paix sociale il revient sur cette question épineuse du rapport entre l'islam et l'arabité. Partant d'une analyse historique du champ culturel et de ses transformations après l'invasion arabe et le processus de l'islamisation de sa population autochtone, il pense que le fait d'associer l'Islam au processus d'arabisation recèle une dimension d'impérialisme. La conquête arabe, comme mouvement historique, ne doit pas se confondre avec la situation religieuse actuelle de Marocains, ceux-ci étant majoritairement de confession musulmane. Mais cela

culturelle revendiqué sous le terme de langue qui va ainsi présider à la formulation du problème culturel et à l'amorce de la constitution du dossier revendicatif du mouvement d'affirmation. La langue et les produits qu'elle véhicule doivent ainsi figurer comme la principale préoccupation de la formation discursive et à la tête des listes des revendications. Il n'est donc pas être surprenant que la question linguistique constitue un des sujets d'une grande importance pendant la première session de l'Association de l'Université d'Eté, fondée à Agadir en 1979.

En convoquant ainsi à la table des discussions et des débats publics la problématique linguistique et en des termes plus manifestes et clairs, la séance du 23 août de l'Association de l'Université d'Eté d'Agadir en 1980 marque une étape importante dans la définition du profil identitaire de l'affirmation culturelle amazighe. Bien qu'il soit encore possible de relever des tâtonnements et des hésitations dans la définition de l'objet de la lutte symbolique et aussi politique de la revendication amazighe à travers le slogan général de la session mis sous le couvert du vocable imprécis et de compromission de la culture populaire, la langue s'impose progressivement comme mot d'ordre de la mobilisation et comme habit extérieur de la revendication culturelle et identitaire.

En effet dans cette soirée estivale de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir, créée et de surcroit pour être le lieu où se dit la science à propos de la culture populaire et en particulier de sa version amazighe, un groupe de linguistiques acquis à la cause s'ils ne sont pas déjà militants culturels au sein des organisations existantes, s'essayent à fonder scientifiquement la légitimité de poser la question linguistique au Maroc. Outre la défense du statut de langue à l'amazighe et sa libération de la désignation dérangeante et discréditant du dialecte et la présentation des rapports complexes et soutenables entre langue et identité et langue et développement ainsi que l'exposition d certains faits linguistiques amazighes (écriture, histoire des études de linguistique amazighe,…),

---

ne signifie pas qu'ils sont Arabes. Une grande partie parle encore l'un des parlers de l'amazighe. Il importe donc, souligne-t-il, de distinguer la civilisation arabe de l'Islam. C'est en ce sens que le problème culturel devrait être une préoccupation capitale de la jeune nation, « compte tenu du fait que les Marocains ne sont pas totalement arabisés », explique-t-il. En cela, le problème posé par Azayku, qui remet en cause la conception nationalitaire de l'identité nationale, est capital. L'Islam ne serait donc pas le fondement de la nationalité affichée. C'est une religion universelle transcendant les identités nationales. Les Arabes constituent ainsi un peuple parmi d'autres, comme les Amazighs, les Perses,… De plus, l'Islam n'avait pas pour mission de transformer les identités des peuples et de sacrifier leurs langues. Si cela avait été le cas, il aurait en premier transformé la langue et l'identité des Arabes eux-mêmes. L'article d'Ali Azayku a paru très offensif. Le pouvoir, qui a déjà chargé M. Chafik, alors directeur du collège royal, de préparer un rapport sur la langue amazighe (Le rapport est écrit en arabe et date du 26 avril1978, il s'intitule, *Rapport à propos d'une nécessaire prise en charge de l'amazighe et de l'enseigner à tous les Marocains*) après une altercation dans une réunion ministérielle entre M. Aherdan (président du Mouvement populaire fondé au moment de la segmentation du champ politique au lendemain de l'indépendance et représentant de la tendance officielle des Berbères de la politique) et certains ministres du Parti de l'Istiqlal, voyait d'un mauvais œil l'évolution de cette affirmation identitaire. Azayku sera donc arrêté, jugé sans droit d'appel et mis en prison pour une année ferme.

certains intervenants ont trouvé judicieux de poser la question en termes de statut et d'institutionnalisation. Ils amorcent ainsi ce qui allait devenir par la suite les droits linguistiques et culturels amazighes[1]. L'amazighe, qui n'est plus un dialecte ou, encore moins, un parler dérivé de l'arabe mais une langue entière, vivante et autonome[2], est digne de reconnaissance officielle. Ainsi donc ils ajoutent au débat les ingrédients d'un autre type de réponse à la question culturelle. Si Cadi Kaddour montre, ne dépoussiérant le couple fatédique langue/dialecte des pesanteurs des idéologies dominante, que la langue a besoin d'une armature institutionnelle pour s'affirmer dont l'école que doit fournir la solution technique (la grammatisation ou la standardisation), Boukous propose une solution à la question dans le cadre d'une restructuration du marché linguistique national. En soulignant que le ce champ est exposé à un fractionnement entre des confessions multiples, source d'une inquiétude réelle sur le maintien de la sécurité identitaire du pays, il propose, pour parer à l'hégémonie étrangère, d'élaborer, après un débat scientifique et rationnel regroupant les principaux acteurs de la vie culturelle, une charte nationale définissant les statuts et les fonctions des langues nationales : l'arabe et l'amazighe[3].

Juste après cette séance et s'appuyant sur certains résultats qui y sont exposés, Mohamed Chafik amorce un autre processus, celui de la mise en œuvre de la langue désignée pour définir essentiellement l'identité culturelle, en proposant l'équation technique pour ''sa mise sur pied''. Cette solution consiste en la «déduction de la koïnè amazighe des parlers vernaculaire ». La langue constituée en marqueur identitaire et construit comme objet de demande pour la doter d'un statut légitime n'est pas n'importe quelle langue. Elle est une et une seule langue.

De la langue à une et une seule langue : le jacobinisme triomphant

La rencontre de l'Université d'Eté constitue l'aboutissement d'une élaboration discursive entamée depuis plus d'une décennie et a permis en centrant son propos sur la langue et de surcroît l'amazighe de dépasser relativement la thèse de culture

---

[1] Voir à titre d'exemple les contributions de K. Cadi (1982 : 149-154) sur l'amazighe, est-elle langue ou dialecte ?, celle de A. Akouaou, (1982 : 7-24) sur la présentation critique d'une situation et d'une méthode linguistiques », de Mohamed Chami (1982 :) et la conférence de Mohamed Chafik (19*82 : 191-200) à propos de l'équation technqiue pour l'élaboration* du koinè amazighe.

[2] Ainsi, en 1993, un groupe d'associations culturelles amazighes a adressé aux participants à la Conférence internationale des Droits de l'Homme, qui s'est tenue à Vienne du 14 au 25 juin 1993, un mémorandum « « La langue tamazighte (berbère) est une langue génétiquement autonome par rapport à la langue officielle »

[3] A. Boukous, « A propos du pluralisme linguistique », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir,* Mohammedia, Fédala, 1982, pp.175-182 L'idée d'une charte nationale a suscité l'adhésion d'une association culturelle créée à Rabat en 1978, l'Association nouvelle pour la Culture et les Arts populaires (devenue Association Tamaynut). Cependant, alors que celle-ci s'apprête à en faire l'objet d'une revendication collective et l'afficher publiquement à travers sa charte culturelle, élaborée en 1982, dans une conception marxiste qui présente la culture populaire comme un instrument de libération des masses ouvrières.

populaire, même si ce terme joue toujours le rôle de couverture protectrice jusqu'à la fin des années 1980 et début des années 1990. Et dans le processus de cette construction identitaire, la langue apparaît comme un élément central et matériau d'importance aussi bien dans l'ordre de la formulation du postulat identitaire que dans le travail d'acquisition culturelle initié dans le but de la mise à niveau de l'identité affirmée.

Au-delà du développement de la production écrite qui permet de bétonner la langue dans l'écriture et de soutenir la comparaison avec les langues légitimes en tant qu'action déterminante et préalable dans les modalités opératoire de ce type de mouvement, la formation discursive fait de la langue l'essence même de l'identité. Elle est « nous », écrit Azayku dans un poème, « si elle meut nous mourrons ». Elle constitue ce plein attachement à l'identité et partant à l'existence. Moumen Ali Safi, qui s'est inscrit au départ dans le mouvement de renouveau littéraire en procédant à la publication d'une pièce de théâtre et d'un récit, s'inspire du romantisme allemand et rend public des textes en arabe où la langue est représentée comme l'âme du peuple et de la culture. Dans un livre qui porte un titre qui rappelle l'une des œuvres fondatrices de ce courant nationaliste et littéraire, discours au peuple amazighe, il explique que « la langue est [la] condition d'exister et de demeurer en vie » du peuple et que la vie d'un peuple réside dans sa langue authentique qui, le distingue de surcroit des autres peuples du monde » (Safi, 2002 : 5, 7 et 15)[1]. Sans multiplier les exemples qui traversent aussi bien la production littéraire que revendicative, notons que la Charte d'Agadir relative aux droits culturels et linguistiques amazighes adoptée en 1991 considérée et comme le premier texte collectif et le fruit d'un travail en commun des principaux acteurs culturels révèle bien cet état de choses en soulignant que la langue « joue présentement le rôle du creuset dans la formation du Mouvement Culturel Amazighe » (AMREC, 2002 :10).

Ce plein attachement à la langue prend des formes différentes. Si dans la mécanique de la pratiqué culturelle, il se traduit par la domination d'une obsession de l'écriture, il réside dans la formation discursive dans la mise en avant des droits linguistiques dans la liste des revendications. La lecture du plan des revendications de la Charte d'Agadir est suffisante pour s'en rendre compte. Elle demande ainsi :

« 1) La stipulation dans la Constitution du caractère national de la langue amazighe à côté de la langue arabe, 2) L'exhumation de l'Institut national d'études

[1] Brahim Oubella, poète de la tradition orale et du renouveau littéraire, résume bien cette réalité ressentie par les militants, en affirmant, dans un recueil de poème, « ⵣⵎⵎⴰⵏ ⴰ ⵜⴰⵎⴰⵖⴰⵢⵜ ⴰⵏ ⴷⴰⵏⵉⵍ ⵜⵉⵏⵎⵍ ⵣⵎⵏ (Tamazight, tu es ma vie) (Oubella, 1997 : 11). L'une des dernières publications ne déborde pas cette limite identitaire. Dans l'introduction au dictionnaire Amazighe-Français des Ait Wirra, Bennasser Oussikoum (2013 :7) note : « Il est nécessaire de défende [l'amazighe] parce qu'elle tient à notre être par les liens les plus profonds. La communauté et la culture amazighes n'existent et ne survivent dans ce monde, qui évolue perpétuellement, que par la langue amazighe. Autrement dit, nous sommes et demeurons Imazighn. Imazighn seulement parce que nous parlons l'Amazighe, notre langue maternelle, qui, littéralement, nous enfante ».

et de recherches amazighes chargé d'impulser et d'encadrer les projets de promotion de la langue amazighe en vue de réaliser les tâches suivantes : l'élaboration d'un système graphique unifié permettant de transcrire de façon adéquate la langue amazighe, la standardisation de la grammaire de la langue amazighe et la confection des outils pédagogiques appropriés à l'enseignement de la langue amazighe, 3) l'intégration de la langue et de la culture amazighes dans les divers domaines d'activités culturelles et éducatives, spécifiquement : à moyen terme, leur insertion dans les programmes d'enseignement public et, à court terme, la création d'un département de langue et de culture amazighes dans les universités marocaines, 4) faire bénéficier la langue et la culture amazighes des programmes de recherche scientifique aux niveaux universitaires et académiques, 5) accorder à la langue et à la culture amazighes le droit de cité dans les mass-média écrits et audiovisuels, 6) encourager la production et la création dans les différents domaines de la connaissance et de culture en langue amazighe et 7) confectionner, diffuser et utiliser les moyens d'expression et d'apprentissage en langue amazighe ».

Si la production de la langue comme élément central dans la définition de la culture domine et s'impose, la relation à l'autre et l'opposition au discours dominant amènent les acteurs à re-définir le sens qu'ils donnent à l'identité de la langue défendue. Le contexte de mobilisation et de production discursive a orienté la manière avec laquelle ils pensent les choses, en formulant leur perception des réalités linguistiques sur un mode extrêmement jacobin. On parle ainsi de la langue au singulier et on commence à produire des arguments linguistiques et à proposer des équations techniques pour la mettre sur pieds. Il est à noter que la représentation de la langue comme étant seule et unifiée n'est pas nouvelle, elle a accompagné dès le départ la formation discursive amazighe. Au-delà même de l'utilisation du terme dans sa forme singulière dans les premiers écrits, les militants culturels, regroupés au sein de l'AMEC, ont inscrit leur action dans ce cadre. Dans le bilan dressé des activités internes de l'AMREC dans la décennie 1970, Akhiat évoque une conférence de Moumen Ali Safi sur le projet d'unification de la langue amazighe (Akhiat, 2012 :70) et se montre, en rapportant une rencontre informelle organisée à Fès à l'initiative du Docteur Abdelmalek Oussaden, hostile à toute conception régionaliste de la question amazighe (Akhiat, 2012 :97). Dans le même sens, Ait Bahcine se rappelle que ce premier séjour culturel, effectué par les membres de l'AMREC en compagnie d'autres étudiants et militants à Imouzzer, dans le début des années 1970, est consacré à la réalisation des équivalents de certains termes dans les différents parlers en vue de la saisie des lieux de l'unité et de l'homogénéité linguistique.

La production linguistique de Boukous s'essaye à soutenir cette conception par des arguments scientifiques. Après avoir établi une classification (Boukous, 1977) entre langue tamazighte et dialecte tachelhit, il montre que « depuis la naissance de la linguistique tamazight, elle remonte à la seconde moitié du XIXe siècle, l'on a toujours signalé cette contradiction en dépit d'une apparente floraison de parlers,

la langue tamazight est une dans sa diversité » (Boukous, 1979 :11). Il ajoute que le tamazight est une « langue commune » et « les subdivisions régionales sont des dialectes » (Ibid. : 17). Il existerait donc ce qu'il appelle ''le proto-tamazight'', qui doit être élaboré par une opération d'abstraction « en éliminant les sources de la divergence et en ne considérant que la base commune des faits inhérents à chaque groupe linguistique » (Ibid. : 12). Cette idée a fait chemin et devait être partagée par la majorité des militants de l'époque et dominer aussi dans les stratégies du travail d'acquisition culturelle. Dans ce sens, Sadki Ali Azayku (2002-3 :47) affirme que « la langue amazighe est une langue unifiée à l'origine », les difficultés d'intercompréhension entre les locuteurs issus de régions différentes ne sont que de simples difficultés. Elles devaient être, dit-il (Ibid. : 46-47), « surmontées après le recueil de la langue et la publication des premiers lexiques qui intégreront les trois dialectes, parce qu'ils permettront au lecteur de comprendre tout livre écrit dans n'importe quel dialecte… avec cette méthode à laquelle doit s'ajouter l'enseignement de la langue dans les écoles, la langue amazighe originelle va revenir à la mémoire des gens à travers l'usage quotidien et remplacera les dialectes ». L'action de Mohammed Chafik est une réponse pratique et circonstanciée à ces interrogations. Après la proposition de l'équation technique « déduire le koinè amazighe des parlers vernaculaires », pendant les travaux de l'Université d'Eté en 1980, il procède à l'élaboration d'un dictionnaire bilingue arabo-amazighe. La réponse proposée sert à la fois pour montrer une égalité formelle entre les deux langues en compétition, l'amazighe et l'arabe, que pour élever le prix de la langue affirmée sur l'échelle des valeurs en la dotant d'un des outils de sa grammatisation. Aussi, elle soutient l'hypothèse fondatrice de ce mouvement d'une unité profonde de la langue amazighe. Il est donc compréhensible que l'une des premières activités publiques organisées sous le symbole clairement prononcée de la culture amazighe soit un hommage à Mohammed Chafik. L'idée d'une langue amazighe commune est partagée par les uns et les autres doit constituer par la suite, au moment des débuts de sa reconnaissance officielle, une des composantes de la politique linguistique et culturelle de l'Etat. Produit d'un processus socio-historique d'une construction identitaire, elle s'est imposée comme la formulation juridique de la réponse officielle à cette demande culturelle. Malgré les difficultés techniques et, de surcroît, institutionnelles pour la diffusion des normes que sa construction scientifique impliquent dont je ne vais pas traiter ici, elle demeure la revendication capitale des acteurs de l'affirmation amazighe. Outre les oppositions à toute forme du respect de la variation régionale, les associations font de l'unification de la langue un des principes prioritaires et fondateurs de la liste des acquis institutionnels. Et d'autres militants n'hésiteront pas à formuler leur représentation de cette question sur le mode de la perception française de la nation. « Tamazight est une et indivisible. Les différents parlers (tarifit, tasusit, aqbaylit, tatergit, tamazight) ne sont, pour nous, que les sous-produits d'une langue mère éclatée », justifient Oulhaj et Oudades (2013 :5), auteurs d'un vocabulaire amazighe moderne, leur essai dans la voie de la construction de cette langue éclatée, mais plutôt projective.

Bibliographie

Akhiat, B., *La renaissance amazighe. Telle que je ai vécu sa naissance et son développement,* Rabat, Publication de l'association Marocaine de Recherche et Echange Culturels, 2012.

Akhiat, Brahim, *L'Amazighité. Notre identité nationale*, Publication de l'association Marocaine de Recherche et Echange Culturels, 2007.

Akouaou, A., « Présentation critique d'une situation et d'une méthode linguistiques », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir*, pp.7-24.

AMREC, *Mohammed Chafik. Série des personnalités culturelles amazighes*, Travaux des journées de la culture amazighe Rabat 16-23 novembre 1990, Rabat, Edition Okad, 1991.

AMREC, *Pour la reconnaissance constitutionnelle de l'Amazighité*, Rabat, Publication de l'association Marocaine de Recherche et Echange Culturels, 2002.

AMREC, *Vingt-cinq ans d'action culturelle amazighe*, Kénitra, Imprimerie El Boukili, 1993.

AMZAL, A., *Amanar. Shi'r maghribi shalhi (Poésie marocaine chleuhe),* Rabat, Imprimerie centrale, 1968.

Ayt Zoulit, A. (pseudonyme de Sadki Ali Azayku), « pour une véritable appréhension de notre culture nationale », *Amazigh*, n°1, 1981, reproduit in *Amazighité. Débat intellectuel*, op.cit, pp.35-43.

Azayku, A., « L'authenticité et la profondeur dans le retour à la culture populaire. La littérature berbère est riche et authentique. Un vaste champ de recherche pour nos jeunes amateurs », », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Rabat, Edition Centre Tarik Ibn Ziyyad, 2002, p.15.

Azayku, A., « L'histoire du Maroc. Telle qu'elle est et comme elle doit être », », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Rabat, Edition Centre Tarik Ibn Ziyyad, 2002, pp.16-18.

Boukous, A., « A propos du pluralisme linguistique », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir,* Mohammedia, Fédala, 1982, pp.175-182.

Boukous, A., « Le profil sociolinguistique du Maroc », *Bulletin Economique et Social du Maroc,* n°140, Rabat, 1979, pp.5-31.

BOUKOUS, A., *Langage et cultures populaires au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Dar al-Kitab, 1977.

CADI, K., « L'amazighe : langue ou dialecte ? », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir*, Mohammédia, Fédala, 1982, pp.149-154.

Chafik, M., « le patrimoine inconnu. Un poème de l'enthousiasme national », *Afaq*, n°3, 1966, pp. 90-93.

Chafik, M., *Rapport à propos d'une nécessaire prise en charge de l'amazighe et de l'enseigner à tous les Marocains,* document personnel.

Chafik, M., « Le patrimoine inconnu. Une taxonomie des chansons et danses amazighes », *Afaq*, n°5-6,1967, pp. 8-13..

CHAFIK, M., « Déduction du koinè de l'amazigh des parlers vernaculaires », *Actes de la première rencontre de l'Université d'Eté d'Agadir*, Mohammédia, Fédala, 1982, pp. 191-200.

Chafik, M., « Postface », in Oudadess, M. et Oulhaj, L., *Asawaliw amazigh atrar. Vocabulaire amazighe moderne*, Rabat, Konrad-Adenauer-Siftung e.V., 2013, pp.455-457.

Chafik, M., 1997, « message adressé au Congrès mondial amazigh », document personnel.

CHAFIK, M., *Ce que dit le muezzin*, Casablanca, Imprimerie des Ecoles, sd.

CHAFIK, M., *Dictionnaire arabo-berbère*, Rabat, Editions de l'Académie royale marocaine, T.1, 1990.

El Jachtimi, A., *al-Hawd fi lfiqh al-maliki bi llisan al-amazighi(Le Haoudh : la jurisprudence malékite en langue amazighe,*

EL-KADIRI, Aboubakr, 1992, *Mudakkirati fil harakat al-wataniyya al-maghribiyya* (*mes souvenirs dans le Mouvement national marocain*), Casablanca, an-Najah al-Jadidah, (3 vol.).

HOBSBAWM, E., *Nations et nationalisme depuis 1870. Programme, mythe, réalité,* traduit de l'anglais par D. Peters, Paris, Gallimard, 1992 (1990).

LAKHSASSI, A., « Amazighité et production culturelle » in *Les Usages de l'identité amazighe au Maroc, …*

LEITNEN, T., Nation à la marge de l'Etat ». La construction identitaire du Mouvement culturel amazigh dans l'espace national et au-delà des frontières étatiques, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2003.

OUAZZI, L., *Nashat al-haraka at-taqafiya al-amazighiyya. Sayrurat tahawul al-wa'y bi lhuwiyya al-amazighiyya min al-wa'y at-taqlidi ila al-wa'y al-hadati, (Formation du mouvement culturel amazigh au Maroc, processus de la transformation de la conscience identitaire d'une conscience traditionnelle en une conscience moderne),* Thèse d'Etat en sciences politiques, Rabat, Publication de l'AMREC, 2001 (2000).

Oubella, B., *aynas, tamoudit n ousays*, Rabat, Imprial, 1997.

Oudadess, M. et Oulhaj, L., Asawaliw amazigh atrar. Vocabulaire amazighe moderne, Rabat, Konrad-Adenauer-Siftung e.V., 2013.

Oussikoum Bennasser, *Dictionnaire Amazighe-Français. Le parler des Ayt Wirra (Moyen Atlas-Maroc)*, Rabat, Edition de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

Poutignat P., et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité,* Paris, PUF, 1995.

Sadki Azayku, A., « Réplique sur une réplique », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Rabat, Edition Centre Tarik Ibn Ziyyad, 2002 (1971), pp.24-25.

Sadki Azayku, A., « Lorsque notre histoire est méprisée et notre dignité est mutilée », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Rabat, Edition Centre Tarik Ibn Ziyyad, 2002, pp.28-31.

Safi Moumen, A., *Khitabat ila cha'b al amazighi (Discours au peuple amazighe)*, Rabat, Publication de l'Association Marocaine de Recherche et Echange Culturels, 2002.

Les dictionnaires amazighes : objets culturels par excellence

Samira Moukrim
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah- FLSH- Saïs Fès
LLL - UMR 7270 – Université d'Orléans – BnF – CNRS

Introduction

La mondialisation a modifié nos vies et le changement fait désormais partie de notre quotidien. La culture qui est au cœur des phénomènes d'identité n'est pas épargnée. La mondialisation de la culture semble être un phénomène positif dans la mesure où elle facilite le partage des différentes pratiques culturelles sur une échelle mondiale. Toutefois, l'hégémonie du modèle occidental, peut mener à une perte d'identité culturelle des sociétés aux moyens plus faibles.

L'urbanisation a un impact négatif sur la conservation et la transmission d'un certains nombre de pratiques culturelles traditionnelles. En effet, les jeunes générations ne partagent pas toutes les pratiques culturelles de leurs parents, d'où l'importance des dictionnaires (et d'autres modes de témoignages) pour la remise en mémoire et la conservation des pratiques en voie de disparition.

Dans ce papier, nous allons examiner la dimension culturelle dans un contexte lexicographique, plus particulièrement comment les informations culturelles sont intégrées dans les dictionnaires amazighes (avec le dictionnaire de Taïfi, 1991, comme exemple). Dans ce qui suit, nous commencerons par un bref rappel de qu'est un dictionnaire. Ensuite, nous aborderons, à la suite de Robert Galisson, les mots « à charge culturelle partagée » pour voir enfin le rôle du dictionnaire dans la préservation et la diffusion des éléments culturels amazighs.

1. Le dictionnaire

Le dictionnaire est l'un des reflets de la culture d'un pays : « *derrière un dictionnaire,[…], il y a une langue, une communauté linguistique, une civilisation.* » (Ridel, E. 2008 : 2)[1].

[1] Introduction aux Séminaires organisés par l'Équipe de Recherche sur les Imaginaires, les Littératures et les Sociétés (2008-2009), en ligne : http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/sites/default/files/public/erlis/Intro-Ridel.pdf

Le dictionnaire a été définit de la manière suivante :

> Le dictionnaire est *un* ***objet culturel*** *qui présente le lexique d'une (ou plusieurs) langue sous forme alphabétique, en fournissant sur chaque terme un certain nombre d'informations (prononciation, étymologie, catégorie grammaticale, définition, construction, exemples d'emploi, synonymes, idiotismes) ; ces informations visent à permettre au lecteur de traduire d'une langue dans une autre ou de combler les lacunes qui ne lui permettaient pas de comprendre un texte dans sa propre langue.* (Dictionnaire de linguistique[1]).

C'est un :

> ***recueil de mots*** *d'une langue ou d'un domaine de l'activité humaine, réunis selon une nomenclature d'importance variable et présentés généralement par ordre alphabétique, fournissant sur chaque mot un certain nombre d'informations relatives à son sens et à son emploi et destiné à un public défini.* (Trésor de la langue française)

Le dictionnaire est le reflet des usages et des cultures présentes et passées. C'est un livre de mots. Le mot reflète des valeurs spécifiques à chaque culture et à chaque communauté. En effet, la mémoire intime de chaque culture se trouve enfouie dans son lexique et donc dans son dictionnaire (Jean Pruvost).

Par ailleurs, le dictionnaire est un instrument de conservation quand il s'agit de sauver une langue rare ou en voie d'extinction. Dans le cas des langues minoritaires, le dictionnaire est un objet culturel important parce qu'il contribue à l'affirmation identitaire d'une communauté. (Ridel, E. 2008)[2]

2. Les mots à « charge culturelle partagée »

On a souvent souligné le lien indissociable entre langue (langage) et culture : « Pour accéder à la culture, quelle qu'elle soit, le meilleur truchement est le langage, parce qu'il est à la fois *véhicule*, *produit* et *producteur* de toutes les cultures (...) C'est en tant que pratique sociale et produit socio-historique que la langue est toute pénétrée de culture » (Galisson, R. 1987 : 127).

Il existe une **culture partagée** par les individus qui appartiennent à un même groupe social (Galisson). Celle-ci (la culture partagée) est à la fois un signe de reconnaissance tacite entre individus se réclamant de la même identité collective et un facteur de convivialité pour se comprendre à demi-mot[3].

---

[1] J. Dubois et al., Dictionnaire de Linguistique, Paris, Larousse, 1973.

[2] L'auteur parle des dictionnaires bilingues.

[3] Hall E.T. note qu' « Il existe un niveau de culture sous-jacent, caché, et très structuré, un ensemble de règles de comportement et de pensée non dites, implicites, qui contrôlent tout ce que nous faisons. Cette grammaire culturelle cachée détermine la manière dont les individus perçoivent leur environnement, définissent leurs valeurs, et établissent leur cadence et leurs rythmes de vie

Galisson (1989: 114), définit la culture partagée comme une culture quotidienne transversale, une sorte de niveau- seuil comportemental du plus grand nombre, qui permet à l'immense majorité des natifs de se sentir des individus à part entière, et d'être reconnus comme tels par tous ceux qui se réclament de la même identité collective. L'identité collective étant le produit d'une langue et d'une culture partagées, donc d'un minimum de connaissances communes permettant à tous les membres d'une collectivité d'entretenir entre eux certaines relations de connivence, quels que soient leur niveau de scolarisation, leur appartenance socio-professionnelle, leur âge, etc.

La charge culturelle inhérente aux mots est partagée par l'ensemble des membres d'une communauté linguistique et culturelle. Elle est acquise naturellement à partir de l'entourage immédiat de l'enfant, par le biais des événements de la vie quotidienne, l'accumulation de détails de tout ce qui concerne les croyances, habitudes, mœurs, us et coutumes…

Les mots à charge culturelle partagée sont dotés de signifiés implicites ce qui les rend souvent opaques pour les étrangers et même pour les jeunes qui ne partagent pas la même culture que leurs parents. D'où l'importance des dictionnaires qui contribuent à fixer ces éléments culturels et à les diffuser.

3. Présentation des informations culturelles dans le dictionnaire amazigh

Chaque communauté conçoit l'expérience humaine à sa manière, catégorise et organise certaines notions avec ses propres moyens d'expression, ce qui reflète des modes de pensées spécifiques[1]. Il est donc important que le lexicographe soit sensible à cette spécificité afin de fournir tous les outils nécessaires permettant d'appréhender le système culturel de la langue en question[2].

Dans chaque langue, certains mots sont révélateurs de culture. Ils sont porteurs, en plus de leur signification ordinaire, d'implication culturelle. Ces mots sont dotés d'une « charge culturelle partagée » qui renvoie à des réalités beaucoup plus vastes que leurs définitions sémantiques de base[3].

---

fondamentaux. Nous sommes, pour la plupart, totalement inconscients ou seulement superficiellement conscients de ce processus.» (1984 : 14-15).

[1] Ce qui rejoint un peu la thèse du « relativisme linguistique » dite « hypothèse Sapir-Whorf » selon laquelle il existerait des configurations d'expérience universelles, sur lesquelles opèreraient de façon variable des schémas linguistiques de classification et de catégorisation. Whorf (1940) distingue les « isolats d'expérience » (abstraits à partir des données perceptuelles, elles-mêmes élaborées par l'interface entre l'organisme et le reste de l'environnement sur la base d'invariances biologiques) et les « isolats de sens » (ceux des traits d'expérience qui sont rendus opératoires en construisant du sens et qui peuvent être, selon les cas, socialement et culturellement acquis ou purement personnels).

[2] Pour Mortureux (2006 : 71), le lexique d'une langue n'est pas un reflet direct de la réalité, « chaque langue constitue son lexique en privilégiant, pour appréhender la réalité, certains traits différentiels ».

[3] (Galisson, 1989).

La charge culturelle se différencie selon l'âge, l'origine géographique et l'appartenance socio-culturelle du locuteur :

- Les jeunes ne s'approprient pas souvent les charges culturelles de leurs parents;
- Les habitants des campagnes possèdent souvent des charges culturelles que les citadins ne partagent pas;
- Les étrangers ne partagent pas ces charges culturelles

Le rôle du dictionnaire est de rendre visibles tous les éléments culturels qui se rapportent à la langue.

Dans un dictionnaire, les informations culturelles sont disséminées à travers les mots (entrées), expressions et exemples. Ces informations sont parfois renforcées par un dessin qui délimite nettement l'objet et en indique clairement la fonction. Nous présenterons à titre d'illustration les entrées suivantes, prises dans le dictionnaire de Taïfi (1991) : azeṭṭa/azeḍḍa, takerza, tag^{w}ersa, asendu, ttelgenja.

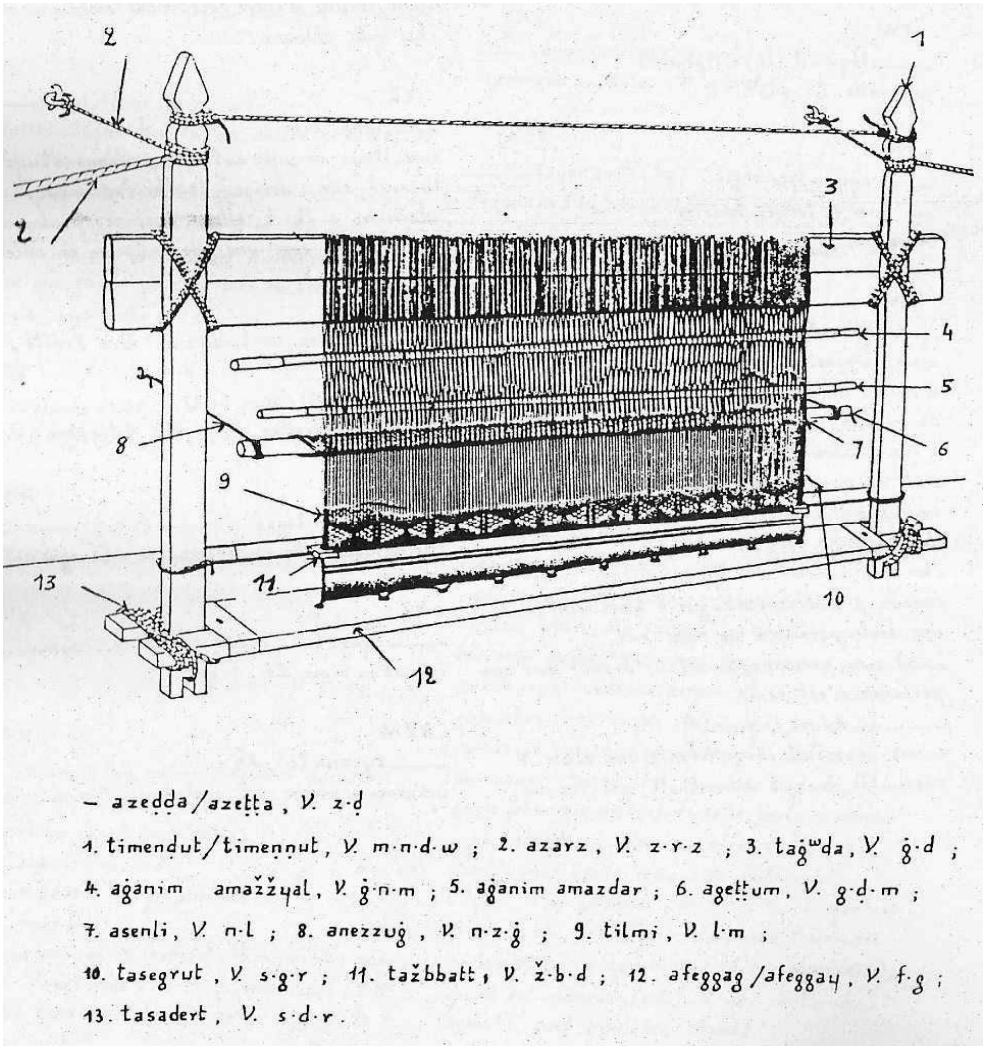
——— azeḍḍa (u)

izeḍwan = tissage. = métier à tisser. tger azeḍḍa, elle a monté le métier à tisser, elle a ourdi la chaîne. tbbey azeḍḍa, elle a terminé le tissage (elle coupe les fils de chaîne). • ikkes ṛebbi azeḍḍa-ns (Dieu a démonté son métier à tisser), il est mort. inegza uzeḍḍa (le tissage est interrompu), les fils manquent pour continuer le tissage — situation que craignent les femmes parce qu'elle est de mauvais augure, d'où l'imprécation : ad isengza ṛebbi azeḍḍa-nš (que Dieu fasse interrompre ton tissage), fig. : que tu ne puisses jamais mener à bien tout ce que tu entreprends !

• azeḍḍa n^takkalt, toile d'araignée.

• azeḍḍa n izerẓẓan, nid de guêpes.

• azeḍḍa n^tamment, rayon de miel.

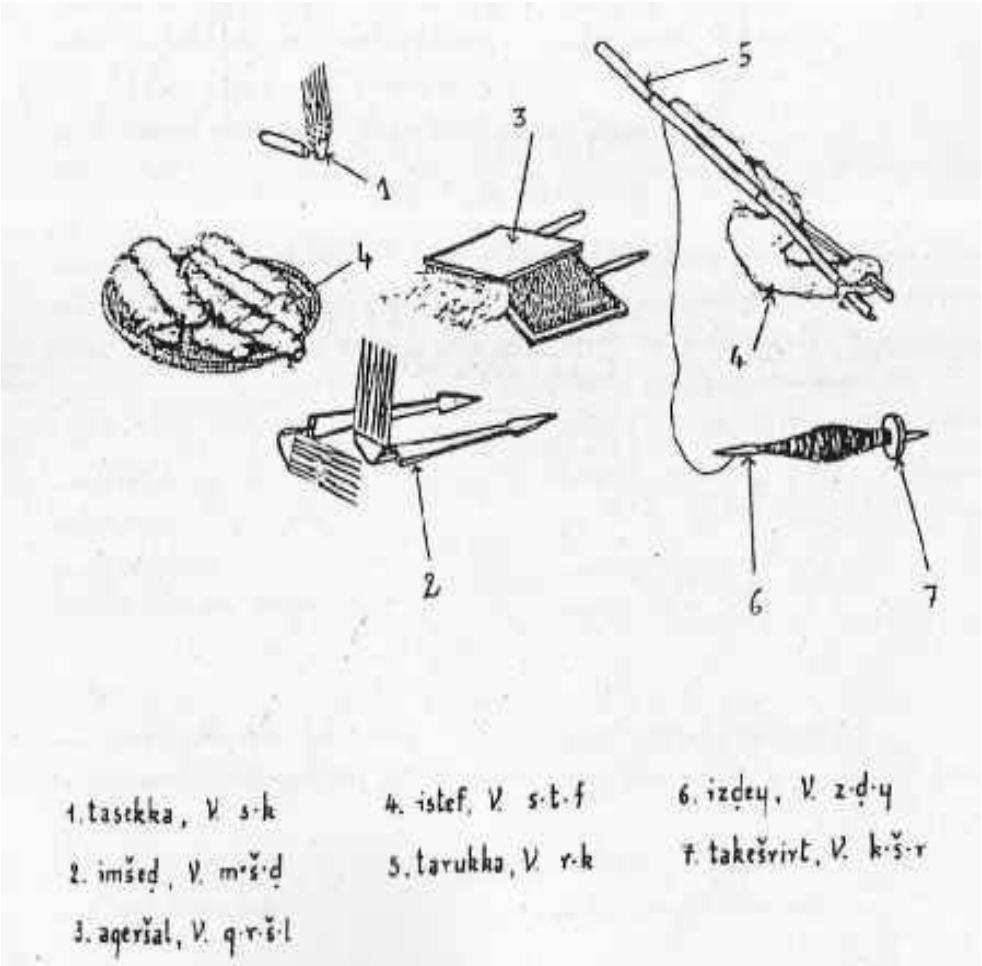


Le terme azeṭṭa/azeḍḍa est tributaire de culture. En plus de sa signification ordinaire (« tissage » ou « métier à tisser »), il est porteur d'implication culturelle. Il peut renvoyer à la *vie* dans la culture amazighe, comme on le trouve dans l'expression « **ikks ṛbbi azeḍḍa-ns** » (Dieu a démonté son métier à tisser, *fig*. il est mort).

Ce terme est doté de connotation partagée par une grande partie de la communauté culturelle et linguistique amazighe. L'expression « **inegza uzḍḍa** » (le tissage est interrompu, les fils manquent pour continuer le tissage), par exemple, renvoie à une situation que craignent les femmes parce qu'elle est de *mauvaise augure* dans la culture amazighe, ce qui apparaît à travers l'imprécation « **ad**

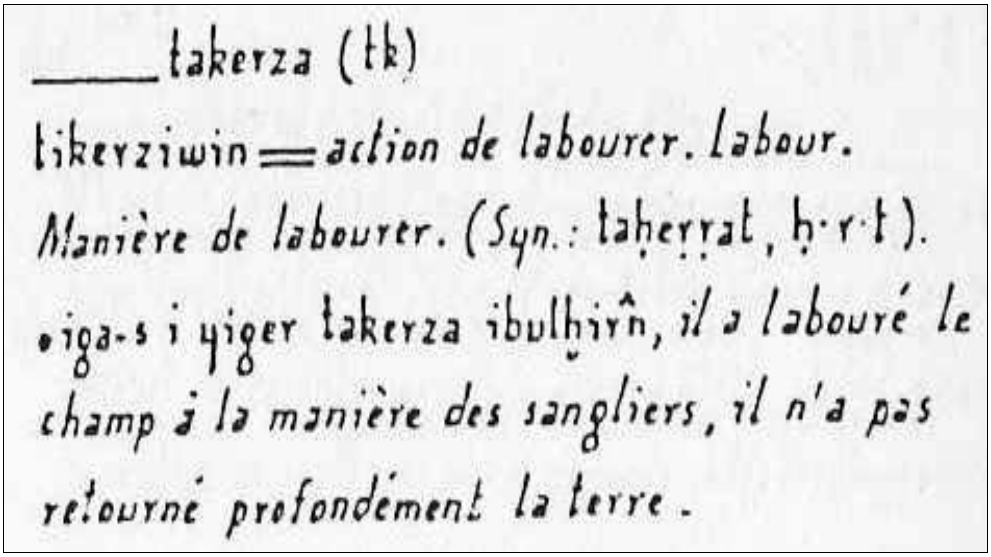
isengza ṛbbi azeḍḍa-nc » (que Dieu fasse interrompre ton tissage, *fig*. que tu ne puisses jamais mener à bien tout ce que tu entreprends !). C'est cet implicite culturel qui détermine la compréhension du locuteur natif.

En entendant ces expressions, le cerveau du locuteur natif déclenche immédiatement l'actualisation de la charge culturelle partagée les concernant afin de mieux comprendre l'interlocuteur en face.



Ces implicites culturels qui sont le produit de la relation qu'entretient le signe avec ses utilisateurs sont invisibles à ceux qui ne partagent pas la même culture. Une personne qui ne partage pas la même charge culturelle trouvera des difficultés à interpréter ces expressions. De même, une personne qui n'a jamais assisté de près à l'opération de tissage chez les amazighes, par exemple, ignorera sûrement ses

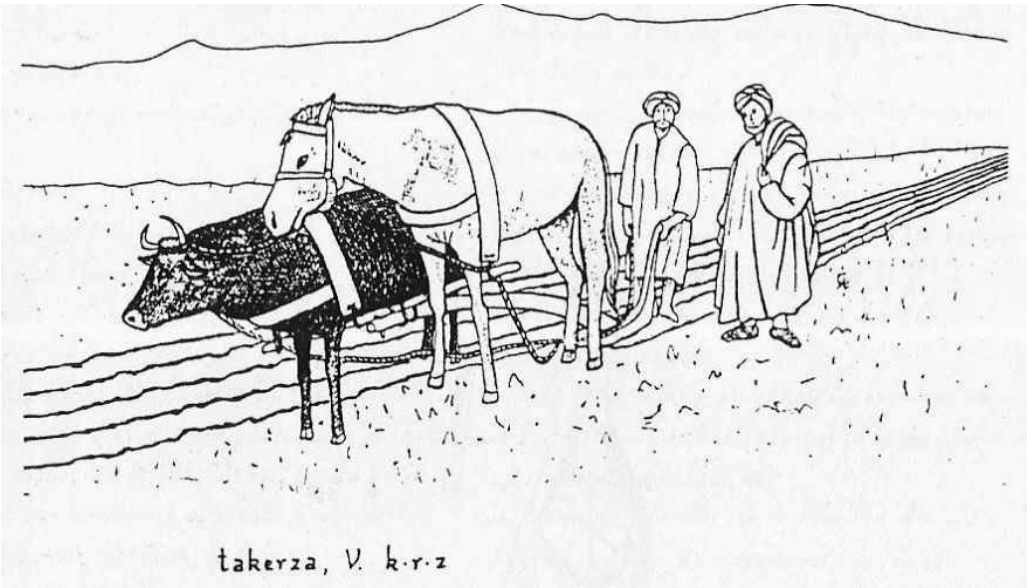
différentes étapes et aussi les outils constitutifs du métier à tisser… On pourrait dire la même chose à propos des entrées suivantes :



_____ takerza (tk)

tikerziwin = action de labourer. labour. Manière de labourer. (Syn.: taḥerrat, ḥ·r·t).

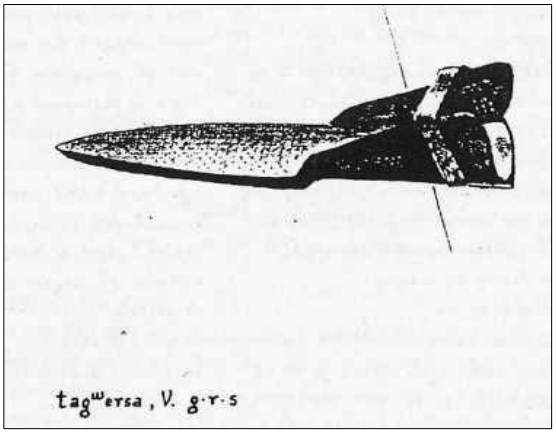
•iga-s i yiger takerza ibulḥirn, il a labouré le champ à la manière des sangliers, il n'a pas retourné profondément la terre.

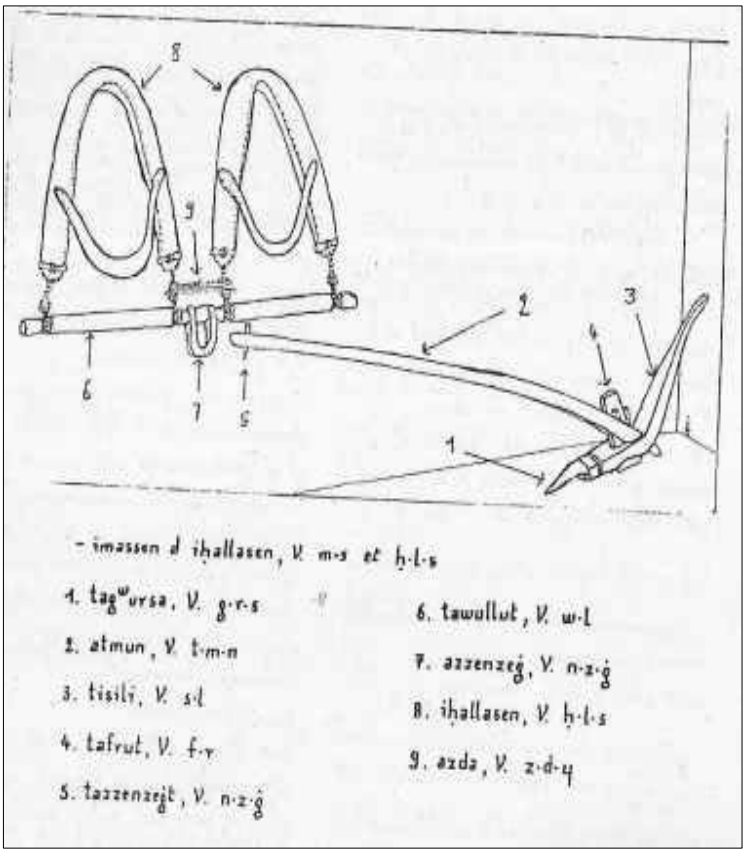


GRS RD

——— tag^{w}ersa (tg) < takerza, v. k·r·z

tig^{w}ersiwin (tg) = *soc de charrue* • isker umzil tag^{w}ersa, *le forgeron a fabriqué un soc de charrue* • nufa-t-inn iga tag^{w}ersa *(nous l'avons trouvé comme un soc), il était déja mort depuis longtemps quand nous l'avons trouvé.*


tagʷersa, V. g·r·s


8
9
2
3
4
6
7
5
1
- imassen d iḥallasen, V. m·s et ḥ·l·s
1. tagʷursa, V. g·r·s
2. atmun, V. t·m·n
3. tisilī, V. s·l
4. tafrut, V. f·r
5. tazzenzeǧt, V. n·z·ǧ
6. tawullut, V. w·l
7. azzenzeǧ, V. n·z·ǧ
8. iḥallasen, V. ḥ·l·s
9. azda, V. z·d·y

ND kb

_____ end/ndu

ndi-a, ttendu, ur-ndi = *être battu, baratté (lait); former son beurre (lait)* • is tendid a y aggu mayd^tsuld ~ neet-i-d tuditt-nnem a tigwwit, *es-tu bien battu, ô lait, ou pas encore ~ montre-moi ta motte de beurre, ô baratte !*

• aggu-nddun, *petit lait.*

_____ nnu, Izy

nni-a, tennu, ur-nni = *mm. ss. q. précéd.*

S_____ sendu/sennu

sendi-a, ssendu, ur-sendi = *battre le lait, baratter.*

_____ tindi/tinda, AŠ

= *battage du lait; barattage.* = *motte de beurre frais.*

_____ asendu (u)

isendutn = *action de battre le lait. Manière de battre le lait.*

_____ tasendut (ts), Izd

tisenda (ts) = *motte de beurre frais retiré après le barattage.*

_____ tasennut (ts), Izy

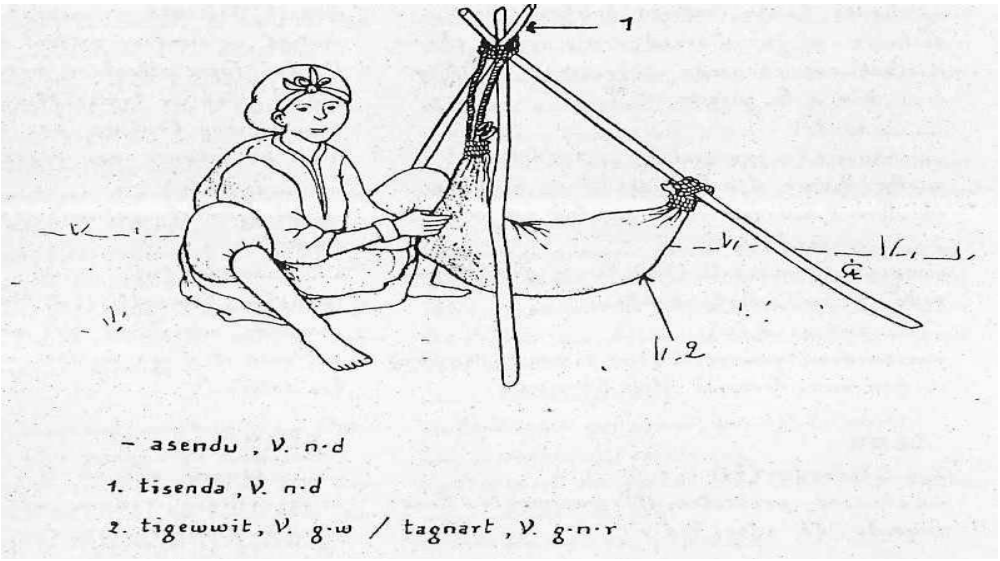
tisenna (ts) = *mm. ss. q. précéd.*

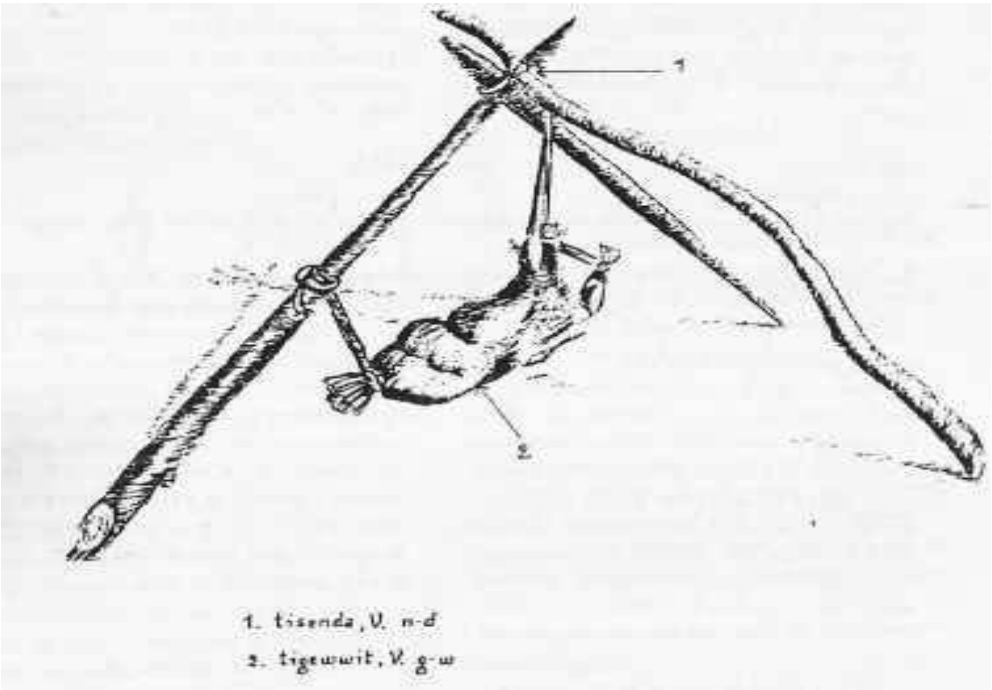
_____ tisenda (n^tegnart)

= *perches (trois) servant à suspendre l'outre-baratte dans laquelle on bat le lait.*

_____ amsendu (u), AŠ

imsenda = *mm. ss. q. précéd.*





Certains mots à charge culturelle relève de l'anthropologie culturelle comme les mots évoquant les fêtes, spectacles mœurs et traditions, etc. Nous donnerons à titre

d'exemple un terme désignant un rite ou une cérémonie particulière chez les amazighes.

——— ttelġenža / ttelġunža, fém., mot composé: tell + aġenža, envelopper (une) louche.
= grande cuillère habillée en fiancée que les enfants et les femmes promènent, quand la secheresse persiste, dans le village ou le douar, tout en chantant et invocant Dieu pour qu'il y ait de la pluie. Le terme désigne la telle céremonie, le tel rite.

Le rôle du dictionnaire est de consigner les éléments culturels invisibles aux personnes qui ne partagent pas les mêmes charges culturelles. Il permet d'accéder à la culture par le biais des mots et expressions à charge culturelle et de transmettre l'usage de ces mots à des apprenants qui ne partagent pas la même culture. Et comme le précise Pruvost (1999 : 404), *« un grand nombre de mots et d'expressions dépendent d'un implicite culturel déterminant pour la pleine compréhension du locuteur natif, un implicite auquel il faut initier l'élève en cours d'apprentissage. Une culture spécifique, mobilisée et actualisée dans les mots d'une langue, imprègne ainsi fortement la communication d'un discours second dont le rôle est souvent décisif »*.

Conclusion

Les mots à charge culturelle partagée sont des accumulateurs puissants de la culture de la vie quotidienne. Tout l'héritage d'un peuple s'inscrit dans ces mots à charge culturelle partagée et donc dans son dictionnaire. Si la paysannerie traditionnelle disparaît, le dictionnaire qui en immortalise les modes et techniques devient un précieux objet du patrimoine culturel. De la même façon, la disparition des outils du tissage traditionnel, par exemple, en faveur d'outils plus modernes, nécessiterait la remise en mémoire des pratiques anciennes par le biais des dictionnaires (ou d'autres modes de témoignages).

Le dictionnaire est un instrument de diffusion et de conservation de pratiques culturelles en voie de disparition. C'est un lieu de mémoire : il rappelle les usages disparus ou en voie de disparition et consigne les usages actuels dans la mémoire collective (Dancette, J. 2004). Le dictionnaire est un objet du patrimoine culturel.

Références Bibliographiques

DANCETTE, J. 2004. « Dictionnaires, objets du patrimoine culturel : le vocabulaire du commerce dans différentes communautés linguistiques », Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal, vol. 49, n° 4, 2004, p. 910-919.

GALISSON, R. 1991. De la langue à la culture par les mots, Paris : Clé International.

GALISSON, R. 1987. « Accéder à la culture partagée par l'entremise des mots à CCP », *ÉLA* 67.

GALISSON, R. 1989. « La culture partagée: une monnaie d'échange interculturelle », *Lexiques*, coll. « F », p. 114.

GALISSON, R. 1999. « La pragmatique lexiculturelle pour accéder autrement, à une autre culture, par un autre lexique », *ÉLA* 116, p. 478.

HALL, E. T. 1984. La danse de la vie - Temps culturel, temps vécu. [1983] Paris : Seuil.

MORTUREUX, M.-F. 2006. La lexicologie entre langue et discours, Paris : Armand Colin.

PRUVOST J. 1999, « » Lexique et vocabulaire : une dynamique d'apprentissage », In Vocabulaires et dictionnaires en FLM et FLE, Études de linguistique appliquée, n°116, Octobre Décembre 1999, Paris, Didier érudition p. 395-421

PRUVOST, J. 2003. « De l'infidèle traduction à la mention des écarts culturels dans les dictionnaires bilingues». T. SZENDE éd., *Les écarts culturels dans les dictionnaires bilingues*, 1-4. Paris : Honoré Champion.

WHORF, B. L. [1940]/1982. "Linguistics as an exact science". Technology Review n° 43, 61-63, 80-83. [Repris in 1956] Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf. J. B. Caroll (éd.). Cambridge, MA : MIT Press. Trad. pol. 1982. Językoznawstwo jako nauka ścisła. In Język, myśl i rzeczywistość. T. Hołówka. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 295-313.

Dictionnaires

TAÏFI M. (1991), *Dictionnaire tamazight-français* (Parlers du Maroc central), Paris, L'Harmattan-Awal, (XXII + 880).

Trésor de la langue française, Paris, Klincksieck, puis Gallimard, 1971-1994, 16 vol.

DUBOIS et *al*., Dictionnaire de Linguistique, Paris, Larousse, 1973.

Du statut du poète dans la poésie amazighe (Maroc central)

Moha MOUKHLIS
IRCAM

De l'Amdyaz

Dans la société amazighe en général et particulièrement au Maroc central, « Amdyaz » ou « Anechad » ou « Chikh », assume diverses postures et différentes fonctions socioculturelles. Il a pour équivalent dans la région du Souss « Anddam ». C'est le « barde berbère » selon M. Peyron, le « trouvère » selon E. Laoust. Il constitue le pivot de la littérature amazighe, l'élément central du dispositif de la communication. Il inaugure les manifestations socioculturelles symboliques (mariage, danse…).

Son statut social au sein de sa communauté lui confère des responsabilités conséquentes. Il est le porte-parole de son groupe auquel il sert de référence au niveau des valeurs. C'est, pour Salem Chaker, « l'interprète et le commentateur du groupe », qui « cristallise l'identité de sa communauté » estime A. Bounfour. Il est le guide, l'éclairé, « l'intellectuel » apte à produire un discours qui s'inscrit dans le cadre des normes socioculturelles de la communauté. Il veille pour que le code moral soit respecté. A chaque déviation ou menace externe ou interne, il sonne l'alarme, prend positon, versifie. Il assume aussi la fonction de troubadour, de colporteur des informations d'une vallée à une autre et d'un village à un autre. C'est aussi « le journaliste » qui tient la communauté au courant des événements survenus au niveau local, régional, national et international. Il est dépositaire de la mémoire de son groupe, son « scribe » oral d'autant plus que par sa production poétique sert de relais entre les événements passés et le présent.

Au niveau esthétique, l'anechad se définit comme artiste, détenteur du verbe et de la parole « amghar n wawal ». Son activité obéit à un processus de création. Les vers sont le fruit d'un labeur, d'un travail assidu. Il se définit comme artisan, laboureur, menuisier de la parole rythmée, savant... C'est un guide, un maitre, la source d'un savoir profane. Il se veut la mesure, le repère et la référence pour la communauté qui le cite pour commenter une situation ou un événement. L'Amdyaz jouit d'un respect, il est craint.

Cet exposé cadre bien avec la thématique de ce colloque qui tente d'apporter des réponses aux réalités et aux perceptions relatives à la culture amazighe. Et dans ce cadre, l'Amdyaz, du fait de son statut, constitue une incarnation d'un pan de cette culture dont il est le véhicule, le dépositaire et le créateur. Et parce que cette

culture, qui opère – officiellement - son passage vers l'écrit depuis quelques années, repose en partie sur l'aède, il nous a semblé opportun, de traiter du rôle particulier de l'Amdyaz, comme élément essentiel au sein du dispositif de transmission et de renouvellement de cette culture millénaire.

Des multiples fonctions et rôles de l'Amdyaz

Pour mieux cerner les fonctions et les rôles que s'attribue l'Amdyaz au sein de la communauté amazighe, nous avons opté pour une approche « interne ». Nous avons évité, volontairement, de procéder à une analyse à partir de concepts, de grilles et de définitions préétablis, en vigueur dans la critique littéraire, essentiellement écrite. Nous avons préféré céder la parole à l'aède, pour ensuite commenter, brièvement, ses propos. Nous avons empruntés des exemples de vers à des poètes du Maroc central.

- L'aède comme savant :
  Dans ce vers, Amer Ou Mahfoud (Goulmima), se définit comme savant-historien, qui versifie, commente et analyse les événements pour édifier les générations futures. Il ne peut se dérober à son destin. La parole – le discours est son métier, son destin, sa fonction. Il nous dit :

  Wa mimk itteg a yanccad ad tsirsd awal
  Han unna itturun lektub adjin ttarix
  Da tturhamen âad ass nna g immut lâalim
  Le poète toujours doit assumer son rôle
  Tel celui qui écrit des livres d'histoire
  Savant, il sera béni après sa mort

- L'aède cultivateur:
  Icy, pour le poet, son activité est un labeur, il doit peiner pour produire, tel un laboureur. Il sue pour transformer la langue "banal", ce bien qu'il partage avec sa communauté, pour aboutir à un résultat, des vers ciselés. C'est un semeur de bons grains. Sinon il ne sera pas apprécié et respecté.

  Swa rray n umdyaz iwla win ufellah
  I mec ur ikriz amazir ziln ur t ittsiyyaf
  La démarche du poète est comme celle du laboureur
  S'il ne trace pas correctement son sillon, ne récoltera point.
  (Poète des Aït Ouirra de Lksiba)
  Iwa berm a yils inu digh amm uxeddam
  Dinna mi tgerd ibsan tsittim d anezzugh
  Retourne-toi ma langue
  Et laisse pousser ta semence et persiste
  (Amer Ou mahfoud – Goulmima)

- L'aède menuisier du discours et visionnaire :
  Le travail sur la langue est comparé au travail du menuisier sur le bois. Le processus de transformation du bois est mis en parallèle avec le travail qu'il opera sur la langue. Les vers deviennent des objets d'art.

  Righ ad as gegh digh tighemrin amm unejjar
  I wawal ma kulci nenna t urta yejri
  Tel le menuisier, je sculpterai ma parole
  Visionnaire, j'ai déjà tout évoqué
  (Amer Ou mahfoud – Goulmima)

- L'aède artisan de la laine :
  Le travail sur la langue est semblable au métier à tisser. Le travail de la laine sui débouche sur la réalisation d'un beau tapis est semblable à l'activité de versification.

  Swa rray n umdyaz i wla win lal uxam
  Is terba lhemm n tadutt, sebhan k ay asettar
  La démarche de l'aède est comme celle de la maitresse de maison
  Coûteux est le travail de la laine, soit loué, ô Protecteur!)
  (Poète des Aït Ouirra de Lksiba)
- L'aède éleveur :
  Le travail sur la langue est une activité minutieuse qui nécessité des choix et une sélection, tel l'élevage qui nécessite une belle herbe.

  Swa rray n umdyaz iwla rray n ukessab
  Mec ur izzdig tuga dâin as n icerwan.
  La démarche de l'aède ressemble à celle de l'éleveur
  Perdus ses agneaux si l'herbe n'est point pure
  (Poète des Aït Ouirra de Lksiba)

- L'aède source du savoir :
  Ici, le poète se positionne comme repère et comme refuge. Son expérience est inégalable. C'est le maitre de la parole, le dépositaire professionnel du savoir-faire.
  Unna d yagh irifi iddu d han lâin
  Ad d digh tagm aman i fad n usggwas
  Ighra yawn a yid lxuja unhkam
  Unna ghur ka digun ad as t inin
  Asoiffés venez, je suis une source
  Pour vous désaltérer une année durant
  Apprentis, le maitre vous appelle
  Pour répondre à vos requêtes
  (Sakkou Aachak– Goulmima)

Autres thématiques traitées par le poète :

L'aède assume donc diverses fonctions mais traite aussi de différentes thématiques, en tant qu'intellectuel, philosophe et conscience sociale de sa communauté.

Genèse du monde et de la vie : vison cosmogonique

Ibna tt uhnin isnem tt ljid iâdil as
Iga d ighbula n waman a nagem aman
Ibna lajbal iâdel luda i-ddunit
Awi ku lxir iheyyat ljid i lbacar
Ibna tt uhnin isnem ljid awd akal
Dayakk rzeqq i lâebd bla tudmawin
Ibdu yagh d ilan kuk d ma as d-ika…
Le Miséricordieux l'a édifiée en grand architecte
A fait les sources pour nous y abreuver
Puis les montagnes et les plaines
Et de ses biens comble les hommes
Il l'a bien construite et aplati la terre
A chacun sa part sans favoritisme
Et le partage chacun selon son mérite.
(Poète inconnu du Moyen Atlas)

Renversement des valeurs

Cuf aberrem as iga mulana i ddunit
Raâa izem iggwed yaghul iga yahnatur
Raâa iysan gran asen tibardiwin
(Moha Ou Lhaj –Aghbala)

Isdaâ ufullus lbazz illa g tghuni
(Amer Ou Mahfoud)

Da ikerrez ka badada gint as azalim
(Oubbejna)
Dieu bouleverse la vie
Le lion dégénère en vieux cheval
Le cheval porte un bât
L'aigle est asservi par le coq
Semez des patates, en poussent des oignons

Éclatement des relations humaines

Lehsad hat taymat dghi ag di beddun
Da tinigh han asmun nka yas tighwerdin
Mer ufin tuzzalt ighers ak amm uâejliy
Et les frères se haïssent

L'ami sur qui je compte
Veut m'égorger
(Amer Oumahfoud)

Relâchement des valeurs religieuses

Aghuln imezzilan ggudin mi yexxa rray
Wa da ikkejjem ka timezyida imun d tillas
Les croyants sont pervertis
Vivent dans les ténèbres
(Amer Oumahfoud)

Un présent lamentable et nostalgie pour un passé glorieux

Tirruyza n zman ur tsul ijra ka g tmizar
(Uhacem)
Ddan lahrar lligh issersun amdikar
(Uhacem)

Rzan medden lhaq amm useklu yaghd akal
(Lisyur)
La dignité et la bravoure périclitent
Les braves ne sont plus là
La justice, telle une branche, a été cassée

Corruption du système juridique et administratif :

Tetca chat zzur a yiguhilen ayenna nnun
Mkid ayt lhukem am lbiâ ayd zzenzan
L'injustice accable les démunis
Les responsables sont corrompus
(Amer Ou Mahfoud)

Falsification des élections

Iwa âawed at aghed a imi nu digh i lhemla nna ijran
Tekka lintixab zuned am lmital n-issaffern ayd tga
Bdun imkuraren n-ssuker ar tturruhen alin g-iberdan
Ma bouche parle nous des fameuses élections
Telle une crue ravageuse
Avec une traînée de corruption
(Amer Ou Mahfoud)

-

Le monde arabe

Marikan d-rrus gan lâarab d-imaâdar
Ka da yak leflus ka tella ghures lâedda
Amm unna igrn izran g tattast I ssbyan
(Amer Ou Mahfoud)

Dak jemmuâen ard nin ur illi xs anafa
Ifghed yiwen ighdr imiq yawin wiss krad
Ar terruyen ared walu xs awal n-ihellalen
(Poète d'Afourar)

Les Arabes sont rendus débiles par L'Amérique et les Russes
Qui offre argent. Qui vend des armes
Des enfants obnubilés par des jouets
Les Arabes se réunissent et décident
Le premier traître se déclare
Et les autres suivent

Le poète « historien » :

Après la prise des villes côtières atlantiques, le colonisateur avance comme en témoigne ce vers qui nous renseigne sur la prise des grandes villes et des bourgades et villages du Maroc central :

A nall i FAS, ad as allegh i MEKNAS, a y AGURAY
A SFRU, a TABADUT han irumin zlan agh
Pleurons Fès, Meknès, Agouray
Sefrou, Tabadout, les chrétiens nous ont ruinés.

La plaine du Saiss est ainsi « soumise » et la machine de guerre française s'attaque à la montagne. Comme en témoignent ces vers :

BERCI iserreh awal, iggufey is isdaâ KHNIFRA
is al itteddu g ayt ttaât
La prise de KHNIFRA par Berger se confirme,
Tant les résistants ne sont pas de vrais guerriers.

La même désolation est traduite dans ce vers qui réfère à la soumission de LEHRI, petite bourgade située à une dizaine de kilomètres de KHNIFRA.

Uran t tzemmurin ass a gan t amm unna
Yemmuten, a LEHRI tsiwel digun tawuct
Tu es, à présent, sans force et comme mort
Ô Lehri, la chouette fait entendre son cri lugubre.

La progression des troupes coloniales se fait par étapes. Après Lehri et Khnifra, le colonisateur escalade la montagne. Parti de Khnifra, il prend Alemsid, puis Aghbala et ses environ. Et après la bataille de Tazizawt, il réussi à accéder au col devant lui offrir un passage vers le sud Est. Il s'agit du col de Bab n Wayyad, frontière naturelle séparant la confédération des Ayt Sokhmane d'Aghbal et la confédération des Ayt Yafelman. Ces vers sont l'illustration de cette avancée :

Immut Buâzza, may ttabaâm a yimnayen
S ixf ULEMSID ibbi wuzzal tassa nnes

Bouâzza est mort, cavaliers, inutil de
Charger vers Almsid, le fer a percé ses entrailles.
Ar ittru WEGHBALA allig isru IKWSAL
ar ittru BUWATTAS, a TIZI n TURIRT
Aghbal pleur et fait pleurer Ikousal
Et Bouwatta, ô Tizi n Tewrirt
A TUNFIYT ttughen Saligan wessaght afella
nnem ad d iâdel i sselk ad d iddu ghurrem
O Tounfiyt, les sénégalais s'activent,
Pour te relier au Chrétien par téléphone
Inna m BAB n WAYYAD a tizi n taqqat
Han arumy ibedda d a nebdu g imyamazn
Bab n Wayyad te dit, ô col
Le colon est là et les combats s'annoncent.

Autres poésie-témoignage :

Sur les discours rhétoriques et pompeux qui débouchent sur le néant :

Ar ittimsid amm ssabin wawal
Gr imawn allig ur igi xf aluff
La parole est aiguisée et tel du savon
Pour ne produire que de la mousse

Du calvaire des amazighes et de ceux de la Kabylie qui renaissent :

Lhigh g uâttib nna yi yaghn
Han adjar ar i d iqqar s winns
Occupé par ma blessure
Voici mon voisin qui demande de l'aide

De la sagesse :

Ur da ttdum tga ddunit lawqqat
Lghyar d lfrh ag ittawgh usggwas
La vie ne dure elle est versatile
De joie et de tristesse se nourrit l'an

De la veulerie et de l'honneur :

Ur da tturbad ur tgi zzaxt alud
Anda n unna mi tdra g wul tddu
Ne peut être colmatée la dignité
Malheur à celui qui l'a perdu a jamais

Du choix des amis :

> *Bnadm ad dduj, ad tn i smyafgh*
> *Ka ad t nasi, kigan ad t nsirs*
> L'homme est tel des noix, je ferai le tri
> En prend une partie, jetant la majorité

De la résistance qui continue :

> *Tsul tazdgi da ttinni tayd*
> *Mqqar d idr wagu aflla nngh*
> L'espoir pointe toujours
> Bien que les nuages nous couvrent

En guise de conclusion, nous réitérons que l'aède détient un statut particulier au sein de sa tribu et de sa communauté. Son savoir et ses connaissances en font un homme responsable, doté de fonctions multiples. C'est l'intellectuel-journaliste. A l'instar des Imgharn qui sont chargé de gérer la gestion des eaux, du patrimoine, des relations avec les autres communautés, des pâturages, des Imzzurfa ou gens du droit coutumier…l'aède assume sa fonction. Il y va de son honneur et de celui des siens. Sa production poétique prolixe constitue un moyen d'accès au fonctionnement et au mode de vie de sa communauté. Et parce qu'il a évolué dans le cadre d'une société de tradition orale, il constitue une référence et un repère à toute personne désirant mener une réflexion sur la culture et la littérature amazighe mais aussi l'histoire contemporaine, en dehors des circuits officiels que les scribes officielles annexent pour la gloire d'un pouvoir qui s'est édifié sur une idéologie et une vision fondée sur la soustraction des Imazighen de l'histoire de a construction du pays.

Bibliographie

Arsène Roux, Poésies Berbères de l'époque héroïque. Maroc central (1908-1932). Edition établie par Michael Peyron. Edisud. 2002.

M'hammed Djellaoui. Poésie kabyle d'antan. Editions Ziryab. 2004

Paulette Galand-Pernet. Littératures berbères. Des voix. Des lettres. PUF 1998

Abdallah Bounfour. Introduction à la littérature berbère. 1- La poésie. Editions Peeters. 1999

Mouloud Mammeri. L'ahellil du Gourara. Editions de la MSH. Paris. 1984.

Henri Basset. Essai sur la littérature des Berbères. IBIS Press – Awal. 2001

Miloud Taifi. Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc central). L'harmattan – Awal. 1991.

Revue Tifinaghe.

La langue amazighe et l'élève : question sur le bilinguisme au Maroc

Rachid Bekkaj
Sociologue

A travers son histoire, le Maroc officiel ne reconnaît que l'arabe comme identité sociolinguistique nationale. La mise en place de la nouvelle constitution de 2011, qui confirme que le Makhzen a finalement choisi le bilinguisme, provoque des interrogations sur le future de la pratique de la langue et de son usage aussi bien dans l'échange que dans la reconstruction de l'identité des Marocains et notamment dans le choix identitaire[1].

Sans doute le rapport Makhzen et langue amazigh a toujours été dans l'agenda politique et culturelle du pouvoir politique marocain, le rapport entre les cultures populaires et l'environnement sociopolitique n'est pas aussi simple que l'on pense, puisque « .. le Tamazight est demeuré longtemps un tabou. Les intellectuels sont restés longtemps réfractaires à l'enseignement des dialectes berbères. Ce n'est que vers les années quatre-vingt qu'il y eut une décrispation à l'égard de cette culture populaires que le pouvoir le voulait»[2].

Selon la vision politique « Le Makhzen a toujours été favorable aux cultures populaires. Les partis politiques libéraux ont suivi le mouvement, mais timidement. En 1998 , des associations pour la défense de la langue berbère ont poussé comme des champignons dans l'Atlas, le Sud et le Rif. Des revues, notamment le Tifinert et le Tamazight sont imprimées et vendues librement »[3].

Dans ce contexte est tracé l'objectif de notre démarche. Ainsi le travail vise à mesurer l'impact de l'ouverture de l'identité de la communauté enfantine arabe à la langue amazighe.

---

[1] selon J, Billiez, le bilinguisme doit être étudier dans son contexte général**,** Jacqueline Billiez, la langue comme marqueur d'identité, Revue européenne de l'immigrations internationales, Vol 1, N2 Décembre 1985,95, pp105 .

[2] Lahcen Brouksy, Makhzénité et modernité, Révolution tranquille d'un Roi, 2002, p. 80

[3] «Lahcen Brouksy, Makhzénité et modernité, Révolution tranquille d'un Roi, 2002, p. 80

A cet égard le domaine d'analyse réside dans la représentation identitaire chez les élèves arabes ayant suivis des cours de langue amazighe à l'école[1].

Afin d'obtenir une réponse sur les mécanismes permettant de faire un choix sociolinguistique et identitaire que la nouvelle constitution n'interdit pas mais qu'au contraire, elle autorise, nous avons réalisé une enquête de terrain.

Pratiquement selon l'évolution de la recherche le champ d'investigation s'est fixé. Examiner les présentations identitaires d'un groupe d'élèves après qu'ils aient appris la langue amazighe à l'école, est devenu l'objectif final de ce travail.

Dans ce sens nous sommes partis avec l'idée donc de déconstruire la notion d'identité bilingue dans le but :

a) d'en mieux comprendre la signification auprès des élèves
b) d'examiner de quelle façon une telle forme identitaire pourrait exister en tant que phénomène stable.

Ensuite, il était nécessaire d'élaborer les questions qui vont orienter ce travail :

- L'apprentissage de la langue n'est-il pas un moyen de transformation identitaire?.
- L'identité n'est-elle pas un produit du vécu des personnes ?
- Est-il vrai que certains élèves ne sont pas dans le bilinguisme parce qu'ils sont fermés, au niveau familial, à la diversité linguistique ?

Notre hypothèse consiste à penser que l'expression identitaire des élèves est aenfonction des représentations qui résultent de leur apprentissage de la langue amazighe.

Langue et élève

Au moment où les chercheurs, en particulier les sociolinguistes[2], se sont mis d'accord sur le terme « langue», le terme élève demeure dans la confusion. Au Maroc, l'élève dans le contexte de notre travail, signifie d'une part l'amazighe, personne qui parle la langue amazighe dans son milieu d'échange, d'autre part, il désigne l'arabe, qui parle la langue arabe dans son espace social.

---

[1] Je signale que le nom du cours de « langue comme matière » correspond au nom de la langue du Makhzen et par conséquent à la langue arabe dominante

[2] A ce propos L.William dit « notre objet d'étude est la structure et l'évolution du langage au sein du contexte social formé par la communauté linguistique. Les sujets considérés relèvent du domaine ordinairement appelé "linguistique générale" : phonologie, morphologie, syntaxe et sémantique. Les problèmes théoriques que nous soulèverons appartiennent également à cette catégorie, tels la forme des règles linguistiques, leur combinaison en systèmes, la coexistence de plusieurs systèmes et l'évolution dans le temps de ces règles et de ces systèmes. S'il n'était pas nécessaire de marquer le contraste entre ce travail et l'étude du langage hors de tout contexte social, je dirais volontiers qu'il s'agit là tout simplement de linguistique. » Labov, William, *Sociolinguistique*, Ed. de Minuit, 1976, (p. 258)

Qui sont ces élèves? Si on essaie de les définir, on va dire qu'il y a ceux qui savent (les élèves qui parlent leur langue) et ceux qui ne savent pas (qui ne parlent pas l'autre langue). Et dans les deux cas ceux qui savent ne peuvent pas accéder au champ sémiotique de l'autre étant donné que les deux langues sont d'une richesse et d'une diversité bien fondées dans l'histoire, bien qu'elles ne se soient adoptées en termes d'identité communautaire.

L'identité ?

La définition de l'identité, que nous adoptons dans notre contexte, loin du sens existentialiste qui la rend comme un objet biologique, est la suivante : l'identité est le produit d'un processuce de construction sociale. Elle n'est pas figée ; elle est un processus qui permet à la personne de construire son identité en fonction des véritables interactions et échanges entre les individus et les groupes[1].

Si on admet que l'identité sociale se définit à travers des stratégies identitaires déployées dans les institutions que fréquentent les individus et qui contribuent au changement, en l'occurrence l'école[2] que nous avons choisie comme champ de la recherche, le fait de naître dans une famille arabe ne signifie pas pour autant qu'on va rester forcément arabe[3]. Ce qui veut dire que l'identité est un processus mouvant et en transformation permanente. Elle est influencée par plusieurs facteurs en fonction des conditions sociales de la personne et de la communauté dans laquelle elle vit. Autrement dit, soit l'individu est exposé à la langue et à la culture amazighe soit que l'individu décide de vivre en pensée amazighe.

Cependant, le choix identitaire s'avère parfois difficile à faire, surtout que les élèves sont dans un état de socialisation contrôler, et conditionné par l'ensemble des règles qui sont bien enracinées dans la tradition et la culture de chaque collectivité.

Dépendamment du contexte social, ce n'est pas dans la possibilité chez un élève de parler de choix identitaire, car comme l'explique l'école interactionniste avec Levi Strauss, chaque individu appartient simultanément à plusieurs groupes et dispose donc de plusieurs collectifs de références[4]. Dans ce cas, le rapport de la

[1] Barth, F. Introduction dans Ethnic Groups and Boundaries, Boston, Little, Brown & Cie, 1969, p. 14-20.

[2] Bandra, A, L'apprentissage socialen (J.A.Roland, trad,) Liége :P ;Mardaga,1976.

[3] Sachant que la représentation laisse dire que la notion arabe est plus lié au sacré qu'au contexte culturel , l'arabe est reel construit à partir d'une représentation sur l'arabe et donc sur le reel voir la relation entre le reel et la représentation du réel chez Bourdieu P., « L'identité et la représentation » in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n°35, Editions de Minuit, Paris, 1980, pp. 63-72.)

[4] Levi Strauss, C. (1973). Anthropologie structurale. Paris : Plon.

transmission des pratiques langagières s'inscrit dans l'apprentissage de la langue d'une part, et dans un questionnement social de l'identité d'autre part[1].

Notre étude s'est déroulés dans l'école Abdelmalek Saadi , du quartier populaire Yaacoub Elmansour, de la ville de Rabat, Cette école a été fondée en 1963. Et l'enseignement de langue amazigh y a débuté en 2007. Deux enseignants qui assurent les cours pour les six niveaux du primaire qui constituent un ensemble de 12 classes, parmi lesquelles 360 élèves ont bénéficié de l'apprentissage de la langue Amazigh au rythme de 3 heures par semaine.

Nous avons donc traité la question selon une comparaison de deux groupes qui, par leurs positionnements, peuvent refléter ces changements de représentations identitaires qui servent en quelque sorte à se positionner au sein de la dualité linguistique et culturelle marocaine.

Il s'agit d'un groupe d'élèves arabes qui a suivi des cours de langue amazigh et d'un autre similaire mais qui ne l'as pas appris.

L'étude a opté pour l'analyse qualitative par le biais d'une enquête qui a permis d'obtenir des informations sur l'impact de l'apprentissage langagière des élèves. Cette enquête a été réalisée sur un échantillon des répondants qui comprenait 10 élèves :7garçons et 3 filles de la même école à Rabat, et 10 autres élèves : 5 garçons et 5 filles du groupe repère qui étudient dans une autre école.

A partir des critères suivants :

a) dix élèves de la même école
b) un nombre presque égal de garçons et de filles.
c) les parents possèdent l'arabe comme langue maternelle,
d) une représentation proportionnelle d'élèves arabophones

Elèves/Niveau	Niveau 5eme	Niveau 6eme	Total
Garçon	5	7	12
Filles	2	6	8
Total	7	13	20

Nombre d'élèves en fonction du sexe et du niveau

Elève/parent	Père	Mère	total
Garçons	1	5	6
Filles	0	3	3
Total	1	8	9

Nombre de Mères et de pères en fonction du sexe des élèves

[1] Sur le rapport langue et identité voir Christian Lagarde, Identité, langue et Nation, Trabucaire édition, 2008.

Notre démarche visait trois objectifs :

1) obtenir des informations sur l'apprentissage linguistique des élèves en rapport avec la richesse culturelle, en l'occurrence la culture identitaire.

2) obtenir des informations sur le vécu des élèves afin de déterminer la relation entre la connaissance et la langue amazighe et les mécanismes de l'identité.

La récolte des données, visant l'établissement de ces profils, s'est effectuée pendant une durée de deux semaines. Nous avons effectué 5 visites à l'école sélectionnée, où nous avons fait des observations et des entrevues semi-dirigées, ainsi qu'une analyse des documents pertinents à notre recherche.

a) Les entrevues semi-dirigées : un total de 30 entrevues ont été réalisées au cours de la recherche. Les entrevues sont menés avec les élèves sélectionnés, les parents, le personnel enseignant avec qui les dix élèves suivaient les cours, de même que le personnel de direction de l'école.

b) L'analyse documentaire : nous avons examiné les documents qui pouvaient nous être utiles dans le contexte de notre recherche (le manuel scolaire par exemple ; les cahiers des élèves). Cette analyse a porté surtout sur l'information écrite.

c) En dernier lieu, les élèves ont participé à une rencontre interculturelle avec un groupe d'élèves qui n'a pas suivi des cours de la langue amazigh. Cette rencontre qui a porté sur la question de l'identité linguistique et culturelle, ainsi que sur diverses notions reliées à la question identitaire, nous a permis de réaliser l'autre outil de collette des données qui est l'observation[1].

Dans ce contexte nous avons observé les élèves sélectionnés dans leur milieu scolaire afin d'examiner de près le type d'interactions sociales et langagières auxquelles les élèves participent et de voir de quelle façon ces interactions influencent leur discours sur leur appartenance linguistique et culturelle.

Vers une conscience identitaire bilingue

Sur la question de l'apprentissage de la langue amazighe, la réponse des élèves était : « la matière de la langue amazighe nous a été imposée et programmée, c'est pour cela que nous devons l'apprendre ». Nous devons faire la différence entre la langue orale acquise comme contrainte sociale, et la langue écrite enseignée et apprise de manière formelle.

[1] la complexité du phénomène social provoque souvent une démarche méthodologique de plusieurs outils ; Luc Van Campenhoudt/Raymond Quivy, Manuel de recherche en sciences sociales, 4 édition, Dunod ,2011

Les résultats de l'enquête ont démontré, que la majorité des élèves interrogés perçoivent la raison de l'apprentissage de la langue amazighe comme le fait de connaître l'alphabet de cette langue et de la reconnaitre comme une langue écrite. L'un des élèves disait : « ils veulent nous apprendre à écrire l'alphabet amazighe », chose qui laisse dire que la langue arabe au sein de l'école, se présente comme la langue d'apprentissage et de communication.

La langue amazighe, selon le manuel pédagogique, est considérée comme l'une des méthodes de base pour insérer l'élève dans la culture amazighe ce d'autant plus que le programme pédagogique de la matière, précise une enseignante, est centré sur la personne de l'élève, sur la prise en compte de ses besoins éducatifs, sur ses attentes pédagogiques et sur son développement cognitif. Cette matière est intégrée au programme scolaire des élèves dans le cursus de leur apprentissage, avec huit unités comportant plusieurs leçons, ce qui montre que la matière constitue une assise pédagogique pour la socialisation de l'élève avec un horaire plus ou moins important.

Nous avions demandé également aux répondants et aux répondantes de préciser, selon leur imprégnation, l'importance de la langue amazighe. Leur réponse a été que cette dernière est un moyen d'ouverture sur l'autre[1].

Dans les entrevues où nous avons abordé la question de l'autre, la très grande majorité du groupe s'est en effet définie comme étant arabe, en rapport à l'amazigh. Et sur la question de leur appartenance linguistique la majorité du groupe qui a appris la langue amazighe a répondu que les deux langues permettent cet appartenance.

Le rapport à la langue et à la culture amazigh entretenu par les élèves leur a permis d'avoir des acquis de la notion d'identité bilingue, grâce au programme pédagogique qui leur a été présenté[2].

Il est vrai que les frontières linguistiques empêchent la découverte de l'autre.

Beaucoup d'arabes qui vivent en milieu culturel arabe semblent avoir une identité unidimensionnelle par rapport à ceux qui ont appris la langue amazighe. Ces derniers sont dans un processus d'identité plus complexe puisqu'ils déclarent leur ouverture à l'autre culture et assimile l'appartenance aux deux langues. « La langue amazighe nous permet de comprendre des choses » disait un élève[3].

---

[1] Parler soit à la fois témoigner de son identité et construire l'identité de l'autre » (Charaudeau, 2001).

[2] Certes, dans les cours de « langue comme matière », les enfants n'apprennent pas seulement à lire et à écrire une langue ; ils sont aussi obligés ou encouragés à parler cette langue afin d'adapter leur discours oral à leur discours écrit.

[3] Selon Levi Strauss l'identité est un « foyer virtuel » qui n'existe pas (comme « objet » réalisé) mais auquel on croit et qu'on a besoin de dire (comme « sujet ») pour vivre et agir avec les autres. Levi Strauss, C. (1973). Anthropologie structurale. Paris : Plon.

Les données recueillies approuvent que la relation entre la langue amazighe et la prise de conscience identitaire se développe d'une façon pédagogique considérable. Cette relation causale peut expliquer l'importance de l'institution que traversent les élèves dans leur trajectoire de vie et de socialisation[1]. « felmadrassa fin kanqrawe bezaf okat3almou nkatbou amazighiya » témoigne un élève.

Le besoin d'apprendre en vue de s'ouvrir vers l'autre découle de la préparation de l'élève qui développe en lui le sens d'une identité bilingue.

En effet, ne pas faire un pas vers l'autre est souvent perçu comme une protection, mais la relation indirecte parfois laisse changer les représentations. Le résultat ne devrait pas surprendre étant donné que la langue est aussi une identité, donc est un champ de découverte et d'appartenance.

Le double sens de l'identité

D'après les entretiens menés auprès des élèves, il s'est avéré que ces derniers développent, chacun selon sa référence, une représentation identitaire qui traduit sa propre perception. Les réactions que nous avons reçues ont été différentes.

Un élève qui a suivi des leçons de la langue amazigh a déclaré que : « ça me changera beaucoup de choses si je suis amazigh, parce que je serais arabe et amazigh ». C'est un processus où le fait de parler l'autre langue est à la fois un témoignage de son identité et une construction de l'identité de l'autre[2] ».

En effet, la représentation identitaire chez les élèves qui ont suivi des leçons de la langue amazighe est le reflet inverse de celle exprimée par les élèves qui n'ont pas suivi les mêmes cours ! Ces derniers supportent mal l'idée d'avoir une identité bilingue, et par conséquent, ils ont un manque de volonté et de motivation à aller vers l'autre. Comme l'a bien exprimé l'un d'eux : « l'apprentissage de la langue amazighe n'est qu'un plus dans le programme ».

Bien souvent, privé de ses cours au début, les élèves n'admettent pas avoir une identité bilingue, ce qui laisse penser qu'ils adoptent une disposition sociale de paresse, d'égoïsme voire de méchanceté, dans le fait d'être à moitié arabe et à moitié amazigh .De plus, l'élève développe des sentiments contradictoires vis-à-vis de son identité, un élève a bien dit « l'apprentissage de la langue amazigh ne fait que complexifier le programme car c'est une langue difficile ». C'est là une des conséquences plus que négatives du fait de la diminution des contacts avec l'entourage linguistique.

Contrairement à l'autre élève qui a pu avoir un lien linguistique avec la culture amazighe et qui se rend compte de la force d'avoir une identité bilingue, et de

[1] Bless,G, Integration scolaire :aspect critique de sa réalisation dans le système suisse, In M .De Carlo Bonvin'Ed.) Au seuil d'une école pour tous(pp.13-26)Lucerne :Edition SZH/CSPS

[2] Charaudeau, P. (2001). Langue, discours et identité culturelle. CAIRN, 123, 341-348

l'importance d'aller à la découverte de l'autre. Cette réalité nous rappelle le sociologue français, François Dubet, qui définit l'identité du sujet comme « un engagement vers des modèles culturels qui construisent la représentation de ce sujet »[1].

Pour en arriver à ce stade il est nécessaire de vivre une double compatibilité : externe qui relève des mécanismes que la langue amazighe rend possible ; et interne qui porte sur les moyens d'adaptation chez l'élève. La première est en rapport avec le contexte sociolinguistique ; la deuxième est liée à la disposition de l'élève.

De ce fait, un autre point a été soulevé par les enquêtés, c'est celui de l'avenir de l'apprenti en rapport avec la langue choisie. Les élèves qui n'ont pas suivi des leçons de la langue amazighe ont avancé qu'avoir une identité qui n'est pas acquise des parents peut entrainer des répercussions négatives sur la relation avec leurs familles .Il s'agit là de l'absence d'une préparation culturelle et de réadaptation dans la perspective d'avoir une identité bilingue.

Entourage social et expression identitaire

Pour appréhender ce thème, nous avons établi des rencontres avec les parents des élèves. Nous avons jugé que cette rencontre est importante parce que tout simplement les sentiments d'appartenance chez l'enfant sont cultivés bien avant l'entrée effective dans la vie sociale adulte avec ses systèmes d'appartenances

Ces rencontres consistent à suivre les perceptions des élèves dans leur milieu familial. Les parents s'accordent à dire que les élèves ne s'empêchent pas de dire des mots amazighs à la maison, ou d'écrire des lettres de la langue amazighe, ou bien d'interpréter quelque fragments des chansons amazighes.

Sur le plan social et dans un rapport parents /enfants, la famille devient un espace de concrétisation du sens identitaire chez l'élève. Ceci dit, le développement de ce sens suppose des mesures sociales qui exigent une conscience pédagogique et éducative chez les parents. Le processus de l'apprentissage de la langue établi entre l'enseignant et l'élève se poursuit chez l'élève sous forme de devoirs et d'exercices.

Toutefois, la famille est loin d'être un espace idéal pour qu'un élève puisse développer le nouveau sens identitaire, et ce à cause de deux facteurs qui sont :

- l'importance du temps alloué à l'autre matière considérée comme importante,

[1] Dubet F., 1994, Sociologie de l'expérience, Seuil, Paris.

- la mauvaise perception des parents de la langue amazighe[1].

Les parents se voient confrontés à une nouvelle réalité linguistique et identitaire, surtout que le rôle des parents ne peut évoluer constamment qu'à l'aide et en collaboration avec l'enseignant, qui doit à son tour soutenir l'élève et l'aider à surmonter les obstacles et les difficultés de son entourage. Selon un enseignant : « le rendement des élèves dans l'apprentissage de la langue amazighe est du même niveau et intérêt que celui des autres matières parce que, selon lui, les élèves au primaire, sont disposer à apprendre tout ce qu'on leur enseigne» Dans certains cas, les participants dans cette enquête, surtout les mères, ont souvent exprimé l'appartenance de leurs enfants à la culture amazigh! Une des mamans témoigne en disant « Quand il dit des mots en amazigh je lui dis tu es devenu amazigh », « ou tu veux devenir amazigh ? », les élèves ayant fait usage des mots amazigh au sein de leur cellule familiale arabophone, soit qu'ils ont trouvé une difficulté à réviser leur leçon de langue, soit ont été découragés par leur entourage : « on n'a pas réussi l'arabe pour qu'on apprenne l'amazighe » disait une autre mère à son enfant. D'autres parents avancent que la langue amazighe ne garantit pas un avenir, c'est pour cette raison qu'ils n'encouragent pas leurs enfants à l'étudier.

D'après les données recueillies, la majorité des parents ont un niveau d'instruction ne dépassant pas le collège. Ce résultat consolide relativement le fait que l'élève qui se manifeste en amazighe est perçu comme quelqu'un qui perd son temps. Les parents considèrent également que leurs enfants sont nés avec une identité, ce qui veut dire que l'élève reçoit une éducation avec une attention particulière renforçant le sentiment de l'identité unidimensionnelle.

Les résultats de notre enquête ont permis de répondre à notre question de recherche à savoir l'impact de l'école comme passage institutionnelle en relation avec l'identité bilingue chez les élèves. Dans la majorité des cas, les élèves rencontrés sont des arabes sélectionnés à la suite de leur apprentissage de la langue amazighe qui a eu des résultats positifs par rapport à leur identité : cela atteste qu'un programme pédagogique peut influencer positivement l'état identitaire du marocain du future. Plusieurs spécialistes sont arrivés à la conclusion que l'école comme établissement d'apprentissage demeure l'institution qui détient la responsabilité de contribuer à la sauvegarde de la langue et de la culture.

Ce rôle de « sauvegarde » de la langue et de la culture amazighe prend d'ailleurs de plus en plus d'importance de nos jours, étant donné que dans bien des cas l'école représente l'endroit le plus idéal où cette reproduction (ou production) prend place, la famille arabe n'étant plus toujours en mesure de remplir ce rôle, à cause parfois de sa difficulté à assimiler la culture et la langue amazighe.

[1] Pris entre les systèmes de valeurs contradictoires de la famille et de l'école ; cette situation a été analysé par, Mohamed Ahmed, Langues et identité : les jeunes maghrébins de l'immigration, Paris, Editions SIDES 2003.

De même cette étude a mis en lumière certains éléments qui entravent l'apprentissage de la langue amazighe. Les résultats ont révélé que la langue amazighe comme matière à enseigner aux élèves au cours de leur socialisation scolaire une finalité qui est a apparue clairement dans la perception et la représentation sociale des apprentis par rapport à leur identité socio linguistique.

Au moment de l'analyse des verbatim des interviewés, nous avons déduit que la majorité des élèves perçoivent que l'apprentissage de la langue amazigh est utile et est considérée comme une valeur ajoutée dans le cursus de leur socialisation scolaire puisqu'il apporte des éclaircissements aux situations identitaires rencontrées dans leur vie personnelle et collective dans l'objectif de comprendre la personne marocaine dans son environnement. Ce constat confirme que l'enseignant joue un rôle d'une grande importance dans la socialisation de l'élève à se mettre dans une relation positive avec son environnement et à avoir une vision générale sur sa communauté existante.

De plus, il s'est avéré que les élèves ont souligné que l'apprentissage de la langue est très important pour le citoyen de demain. Chose qui doit être prise en considération, surtout que ce dispositif linguistique concerne des milliers d'élèves à l'école primaire.

Certes, les élèves qui n'ont pas appris la langue se trouvent dans la difficulté à savoir l'utilité de cette langue et ils ont du mal à la comprendre comme un élément parmi d'autres de leur environnement socioculturel. D'où la difficulté à percevoir une école avec des leçons de la langue amazighe, une langue qui offre une utilité cognitif.

En outre, des formations et des pédagogies spécifiques sont dispensables et doivent être mis en place pour l'enseignement de la langue amazighe .Il est de plus en plus nécessaire de reconnaitre que la langue amazighe pour les futurs adultes est le moyen pour avoir un bon rapport avec l'environnement culturel social et économique.

Conclusion

L'apprentissage de la langue, en général et de l'amazighe en particulier, ne se préoccupe pas seulement de la vie linguistique de l'individu mais aussi dans son développement sociale et culturelle par rapport à la réalité externe dans laquelle celui-ci est engagé.

Les résultats de cette étude ont révélé que la langue amazighe comme langue à enseigner aux élèves dans les écoles a surement une finalité qui apparaitra clairement dans l'avenir. Les élèves qui ont participé à l'enquête ont manifesté une divergence de perception qui a pendulé entre une vision qui conçoit la langue amazighe comme un outil fondamentale de communication et de dialogue culturel et social, et une autre qui ne reconnait sa vrais place dans la vie sociales et culturelle des Marocains.

Mais dans les deux cas, on relèvera sans doute une tendance générale des élèves à s'inscrire dans les programmes de langue amazighe. Ainsi, un champ d'enseignement, plus ouvert, est conduit à reconstruire des méthodes et des pédagogies qui seront favorables aux élèves.

De ce fait, l'apprentissage de la langue amazighe apporte un éclairage utile à la perception de la réalité sociale par les élèves parce qu'il contribue à éclairer et à mieux comprendre les différences ethniques et la diversité culturelle auxquelles ils seront confrontés et à comprendre certains modes d'interaction des personnes selon leurs caractéristiques socioculturelles.

Les données sociologiques sur la réalité marocaine permettent de conclure ce travail avec l'espoir que l'élève marocain arrive à apprendre les deux langues de son pays dans une démocratie culturelle et dans un contexte scolaire favorable.

La conception de la culture amazighe. Entre l'objectivité et la subjectivité

Mohamed LAZHAR
Université de Stuttgart
Faculté philosophico- historique

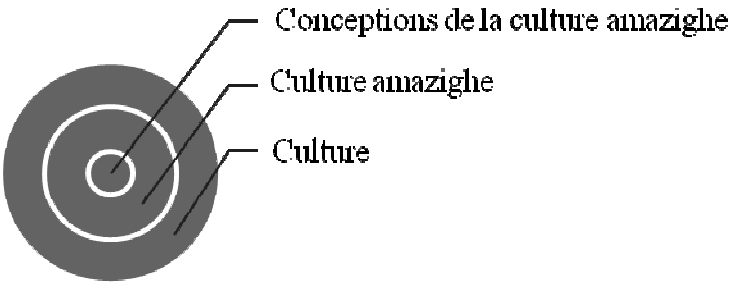
Introduction

L'ordre du jour et la teneur de notre colloque intitulé : « *La culture amazighe : réalité et perception*s » sont à la fois vastes, riches et complexes. Le thème fait appel à plusieurs disciplines et pose au débat divers niveaux: les composantes de la culture amazighe, sa réalité et ses différentes perceptions.

Ce colloque s'inscrit dans un contexte national et international très particuliers vu que la question de la culture (individuelle, sociale, voire étatique) est plus que jamais d'actualité. Elle se situe au centre des réflexions et des recherches en sciences humaines et sociales. Compte tenu des nouvelles conditions sociales, scientifiques, politiques et économiques de la plupart des sociétés contemporaines, du Nord comme du Sud, la saillance de la culture paraît relever d'un nouvel ordre lié à la modernité, aux processus d'industrialisation, d'urbanisation et aux changements technologiques. A cela s'ajoutent les apports de la globalisation et de la mondialisation.

Le sujet de notre étude concerne un espace culturel, historique, anthropologique et géographique très riche: à savoir la culture amazighe du Maroc. Notre premier centre d'intérêt est bien sûr la conception de cette culture mais nous sommes conscients que, d'une part, l'amazighe ne peut être conçu que dans un contexte national plus générale (politique, socioculturelle et économique) et que, d'autre part, trois niveaux semblent déterminants dans le traitement de ce sujet :

1. Le premier concerne la culture afin de mettre en exergue ses différentes dimensions.
2. Le deuxième concerne la culture amazighe afin de déterminer ses caractéristiques.
3. Et le troisième concerne la conception de la culture amazighe à travers les réalisations matérielles qui y renvoient ainsi que ses traits subjectifs.



La culture est un concept largement polysémique diffusé dans le temps et dans l'espace des champs scientifiques : on parle de la culture artistique, littéraire, urbanistique, architecturale, paysagère, politique, culinaire, vestimentaire, industrielle, agricole etc. Mais globalement, et malgré sa polysémie, la culture a deux grands aspects : un aspect *matériel* et un autre *symbolique*. Celui qui parle, aujourd'hui, de *l'identité culturelle* ou qui se meut dans la problématique de la *culture* cherche primordialement à cerner ses spécificités et ses caractères pertinents ; matériels et intangibles, qui permettent de la distinguer d'autres cultures voisines.

Si la question culturelle dans plusieurs pays relève d'un désenchantement, d'un désarroi identitaire dû au caractère pluriel des sociétés contemporaines, l'attention accordée aux cultures du Maroc s'inscrit dans un autre ordre. Il s'agit d'une nouvelle approche qui crée une rupture avec la politique d'uniformisation adoptée depuis l'indépendance et même avant. La réalité socioculturelle du Maroc est caractérisée par la présence forte de la culture amazighe mais ce n'est que dernièrement qu'un intérêt est accordé à cette culture nationale longtemps mise en marge. Les différents acteurs (politiques, scientifiques, civils) visent sa reconnaissance et son insertion dans le paysage culturel global. Leurs objectifs est de lui concéder la place qu'elle mérite en corrigeant une erreur historique qui a consisté dans le fait de négliger la dimension amazighe de la culture marocaine. Toutefois, à la bonne volonté de promouvoir l'amazighe ; qui constitue un élément principal de l'héritage commun de tous les Marocains, des coins de résistances continuent toujours de subsister. Cela provoque, parfois, des tensions politiques et médiatiques. De ce fait, le débat engagé, aujourd'hui, dans ce colloque est d'une importance capitale. Il nous permettra de démontrer que la culture amazighe est à la fois une source incontournable de la culture marocaine et un socle indissociable de la spécificité nord-africaine.

Concernant les conceptions de la culture amazighe, un constat préliminaire nous permet d'affirmer qu'elles sont sélectives et par conséquent multiples. Elles sont partagées entre des traits objectifs et des jugements de valeur subjectifs. Les premiers la renvoient à un espace géographique et à des événements historiques bien déterminés. Quant aux seconds, ils la condamnent dans des modèles imprécis et informels. Pour cette raison, il est souhaitable que la recherche sur la sémantique

de la *culture des amazighes* soit systématique et qu'elle ne soit pas réduite à un seul élément ou à un seul jugement de valeur.

En ce qui concerne notre recherche, elle est orientée vers les rapports dialectiques et les interactions permanentes qui existent entre ces deux dimensions (matérielle et symbolique) de la culture. Des rapports qui émanent d'une relation fort complexe entre l'état d'esprit des sujets (qui acquièrent et transmettent la culture) et la nature des objets et des traces en présence. Méthodologiquement, la « conception de la culture amazighe » peut être abordée par des données objectives relatives à sa matérialité et par des données subjectives se référant à sa symbolique:

1. Les données matérielles objectives sont liées à la réalité géographique (nord-africaine), linguistique (langue et caractère tifinaghe) et spatiotemporelle (architecture, monuments, mobilier) .
2. Les données symboliques varient selon la personnalité de chacun et englobent à la fois le sentiment qu'ont les amazighes de leur culture (historiquement ancienne, autochtone, originelle), ainsi que l'image attribuée à cette culture par le jugement des non-amazighes (l'amazighe est décrite comme une culture orale, populaire etc.).

Notre objectif, dans cette étude, consiste donc à saisir les différentes caractéristiques de la culture amazighe qui a des racines historiques plusieurs fois millénaires. Cette culture se reflète dans un ensemble de traits intellectuels, spirituels, affectifs et de produits matériels et immatériels qui servent à l'identifier, à l'authentifier et à l'affirmer. Notre approche sera déductive dans la mesure où la première partie de la recherche sera consacrée à une introduction générale aux notions de culture et d'identité, ainsi qu'aux rapports entre les traces culturelles et la représentation identitaire. Dans la deuxième partie, nous allons mettre l'accent sur la signification de l'amazighe qui désigne à la fois une culture, une langue et un peuple en évoquant les contextes (politique, économique et historique) de notre réflexion sur cette culture. Dans la troisième et dernière partie, nous allons présenter les expressions de la culture amazighe (langue, architecture, mobilier) en développant ses dimensions matérielles et symboliques.

1. Introduction aux notions de culture et d'identité

1.1. Culture

Le sens du mot culture a été précisé pour la première fois en 1871 par E.B. Taylor dans son livre *Primitive Culture*. D'après la définition de Taylor, la culture est un ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, les mœurs, les lois, les coutumes et toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société. Taylor emploie la culture comme synonyme de civilisation et il l'a rapporte particulièrement aux faits susceptibles d'être observables.

Dans son sens particulier et valorisant, la culture se réduit, d'une part, seulement à des domaines perfectionnés de la théorie et de la pratique intellectuelle: l'art et la littéraire. C'est l'ensemble plus ou moins organisé de savoir, de codes, de valeurs ou de représentations associés à des domaines réguliers de pratiques. En quelques sortes, il s'agit d'une « haute culture » qui se démarque, dans le cadre des rapports de force, d'une « sous-culture » qui ne mérite pas une certaine légitimation culturelle (les graffitis par exemple). D'autre part, le terme de culture se réserve, pour certains, aux productions non matérielles d'une société, en préférant parler de civilisation à propos des productions matérielles, des sujets de fierté de la nation et des témoignages de son progrès. Plusieurs concepts gravitent, ainsi, autour de cette notion et vis-à-vis desquels elle se démarque (civilisation) ou se pose en s'opposant (nature).

Dans son sens générale et englobant, la culture (individuelle et sociale) inclut un ensemble de traits pertinents : intellectuels, spirituels, matériels et affectifs (lettres, arts, traditions, croyances, mode de vie, valeurs …). D'un point de vue anthropologique: « la culture est la dimension symbolique de toute pratique sociale, des plus ordinaires et matérielles aux plus savantes, qu'un domaine spécifique de pratique distinct d'autres domaine.»[1] En fait, la culture émane de la communauté tout entière et c'est à elle qu'elle doit retourner : ni sa production, ni ses bienfaits ne sauraient être l'apanage d'une élite.

Les anthropologues et les sociologues ont deux approches différentes de la notion de culture en raison de leurs objets d'étude distincts. En fait, la différence réside dans l'existence de plusieurs cultures indépendantes en anthropologie et d'une seule culture (qui soude un groupe d'individus) mais à différents niveaux (culture primaire et seconde) en sociologie. Pour les premiers, on a tants de cultures que d'individus. Soustelle dit : « J'appelle culture l'ensemble des comportements, techniques, croyances, rites, institutions qui caractérisent l'homme et les sociétés humaines... »[2] Ce sont toutes les manières humaines de penser, de sentir et d'agir. Des valeurs et des normes identiques qui ont façonné la personnalité d'un individu ou d'une société.

Pour le sociologue Fernand Dumont, on peut concevoir une culture première qui accumulerait l'ensemble des éléments de notre univers familier, dont une partie serait remise en question par des savoirs et des œuvres construits dans la culture seconde. On ne saurait nier le caractère décomposable de ces deux sous-ensembles de la culture. De plus, certains éléments de la culture seconde peuvent

[1] Lahire Bernard, 2006 : « culture » dans, Mesure Sylvie et Savidian Patrick, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Presses Universitaires de France, Paris, pp 232-233.

[2] Soustelle, 1967 : *Les quatre Soleils*, CNRS Éditions originale, Paris, Plon, p. 110

progressivement passer dans la culture première, et vice-versa, ce qui explique la dynamique de la culture.[1]

1.2. Traces culturelles

Les traces culturelles sont produites de différentes manières : construites, fabriquées, sculptés, écrites ou composées. Les expressions culturelle et artistiques ont une double facette (matérielles/immatérielles) et sont de divers types : architecturales, muséales, littéraires, intellectuelles, esthétiques et spirituelles. Elles ont aussi des formes et des fonctions diverses : mosquées, villes, châteaux, poterie, tapis, chants, proverbes, romans, poèmes… Toutes ces traces ne représentent qu'une partie de l'ensemble de l'activité humaine en général. Elles ne sont que la partie visible qui a échappé à la destruction ou à l'oubli. Selon André Leroi-Gourhan (1971), « les traces laissées par les occupations et les activités culturelles humaines ne sont qu'une infime partie de l'ensemble des faits humains. Elles sont le résultat de l'action de l'homme accomplie ou stoppée. Ce constat qui est connu pour les peuples d'aujourd'hui, peut s'appliquer aussi ; par extension mais avec prudence, aux peuples anciens. Pour les peuples actuels les plus proches, pour ceux d'Europe même, la somme énorme des matériaux recueillis n'est qu'ne portion dérisoire des faits observables et, si l'on tente un effort de synthèse historique, tout se borne à poser des jalons avec les faits connus, et à remplir le vide avec ce qu'inspirent les tendances. Pour le monde actuel, on atteint un degré de vraisemblance sans doute assez proche de la réalité, mais en remontant le cours des siècles les hypothèses absorbent une place de plus en plus grande.»[2]

1.3. Identité

L'identité est à la fois la reconnaissance par les autres et par le sujet lui-même de ce qui est par rapport à autrui. L'identité est liée aux « *id*ées de l'*entité*» qui s'interroge consciemment sur le sentiment de soi. Elle se situe entre substance et perception, entre permanences et changements, entre objectivité et subjectivité. Que ce soit pour un individu, un groupe social ou même pour une nation, l'identité n'est qu'un ensemble de réponses qu'on apporte aux questions suivantes : Qui étais-je ? Qui suis-je ? Qui serai-je ? Le propre sujet en question cherche à reconnaitre, *somme toute*, ses caractères identiques, ses signes particuliers et ses éléments biographiques qui constituent sa réalité objective.

Les processus et les réflexions identitaires sont relativement récents liés intrinsèquement aux apports de la modernité. Dans les communautés traditionnelles, ces questions identitaires n'étaient pas de premier ordre. « Dans les communautés première en effet, l'identité, socialement octroyée, est un élément subordonné et non un processus autonome. Elle peut donc, sans conséquences

---

[1] Fernand Dumont, 1968 : *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Editions H.M.H, 233 p.

[2] Leroi-Gourhan André, 1971 : *L'homme et la matière*, Editions Albin Michel, paris, p. 16.

majeures, être négligée. Car elle ne joue pas, en tant que telle, un rôle social moteur. Il est bien sûr concevable de dire qu'existent des « identités » si l'on entend par là des caractéristiques propres à un individu ou un groupe. Mais à l'évidence il n'existe aucun problème d'identité, ce questionnement moderne, multiforme et généralisé, qui caractérise les sociétés contemporaines. Le processus identitaire est intrinsèquement lié à la modernité.» [1]

Historiquement, la standardisation de l'identité individuelle a été imposée par des soucis administratifs de reconnaissance et de contrôle des individus …La bureaucratie étatique a développé des papiers, des cartes d'identité qui résument les données personnelles de chacun. Ceux qui disposent de la carte sont socialement définis, au contraire, les sans-papiers n'ont pas une existence légal.

Toutefois, l'identité ne se limite pas à ce premier niveau du caractère pertinent, sinon qu'elle le dépasse pour atteindre un niveau d'efficacité identitaire manifestée dans l'engagement. L'état moderne tente, par ses institutions, de fabriquer une identité détachée des empreintes communautaires de la société traditionnelle, qui sera au service des idéologies politiques. Grâce à un travail intensif de socialisation mené par les institutions étatiques en général et l'école publique en particulier, on inculque aux enseignés un ensemble de principes, de valeurs et de doctrines modernes. Etant donné ce caractère artificiel d'une identité susceptible d'être fabriquée, cette dernière s'avère subjective. « Le processus identitaire est, fondamentalement, une modalité particulière de la subjectivité à l'œuvre, consistant à fabriquer, à chaque instant, une totalité significative.» [2] Les choix identitaires subjectifs sont ainsi guidés pas une mémoire émotionnelle et des procédés de fiction et de fixation de l'identité.

L'identité est mouvante, elle n'est pas figée ni dans le temps ni dans l'espace. Les transformations sont inéluctables dans plusieurs traits identitaires ; mais quelques permanences structurelles peuvent toujours subsister. Ces permanences sont considérées par David Hume comme une fiction et illusion engendrées par le temps et qui servent à le percevoir. « Alors que tout élément est qualitativement variable, nous le percevons (le temps) dans la durée à travers le prisme d'une constance et d'une permanence des impressions. »[3] Ces constances peuvent être des traces matérielles, des objets d'art, de l'architecture ou des lieux de mémoire.

1.4. Expressions culturelles et identité

Les traces et l'identité peuvent se lire comme les deux faces d'une pièce de monnaie. Elles lient le matériel et l'immatériel, le signifiant et le signifié. Par la forme d'expression matérielle, la référence à l'identité reste omniprésente et des

---

[1] Kaufmann Jean-Claude, 2006 : « Identité », dans, Mesure Sylvie et Savidian Patrick, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 594.

[2] Kaufmann Jean-Claude, *op.cit.*, pp. 594-595.

[3] *Idem,* p. 593

sociétés, même isolées, ajustent constamment leur capital technique et matériel à leurs besoins identitaires.

Les objets de la culture matérielle (tapis, poterie, greniers collectifs…) sont ainsi une référence identitaire. Ils permettent la cognition et participe à l'identification de leur propriétaire. « La question du rôle des objets se pose également dans les analyses sur les identités et sur l'individualisme contemporain. Le processus d'appropriation, de domestication, voire de détournement permet aux individus de faire leurs les objets qui, dès lors ne sont plus de simples ustensiles ou instruments strictement opératoire (Segalen et Bromberger, 1996 ; Thevenot, 1994) : les objets deviennent des «alter-ego» et assurent une consistance aux individus. C'est la raison pour laquelle il est parfois difficile de se séparer d'objets, même s'ils sont usés, inutiles ou encombrants.» [1]

En plus d'être des références, les objets peuvent être considérés comme une extension du corps biologique humain et une expression des capacités corporelles. Ils font aussi partie des capacités mentales humaines par l'incorporation des gestes et la mémorisation des savoir-faire par l'homme. « Cette idée d'incorporation est également au centre des études anthropologiques de la culture matérielle : les objets comme les langages, valeurs et croyances font partie des cultures et, à ce titre, sont incorporés dans les faits et gestes humains.» [2] Techniquement, les objets nous renseignent sur les différentes actions humaines puisque le façonnage des objets est indissociablement attaché à des gestes techniques précis. « Les études ethno-méthodologiques et interactionnistes ont élargi la perspective, notamment en dépassant le seul cas des objets traditionnels et archéologiques pour inclure les objets techniques contemporains : l'interaction entre l'homme et les objets (homme/machine ; homme/ordinateur ; homme/robot) est au cœur de ces études.»[3] Par conséquent, un rapport réciproque de l'identité culturelle, en tant qu'outil d'élaboration des traces, crée la liaison avec ces dernières qui ne sont que des supports de transmission des ensembles culturels. « L'analyse des interactions entre l'homme et son environnement passe nécessairement par l'étude des objets, (instruments, objets techniques) qui médiatisent cette relation (Simondon [1958] 1991).»[4] Ainsi, une étude globale de l'identité culturelle peut être faite par la prise en compte du sujet et de ses objets, des êtres humains, de leurs instruments matériels et de leurs outils.

La valeur des traces consistait dans le passage des objets d'un système matériel à un système symbolique; identitaire, sémiotique et intangible. « La sociologie de la consommation et des objets de Jean Boudrillard ([1968]1978) avait souligné leur

---

[1] Olivier Martin, 2006 : « Objets », dans, Mesure Sylvie et Savidian Patrick, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Presses Universitaires de France, Paris, p. 831.

[2] Olivier Martin, *op. cit*. p 831.

[3] *Idem*, p. 832

[4] *Id.* p.831

rôle distinctif et ostentatoire : les objets ne sont pas là pour faire ou pour permettre d'agir mais pour signifier, pour représenter. Dans cette perspective, les objets permettent à leurs propriétaires de se distinguer, de marquer leur appartenance sociale et leur pouvoir économique.»[1]

Les objets, en tant que productions humaines, ont ainsi une dépendance vis-à-vis des sociétés et des groupes. « Dans son analyse de la vie religieuse, Durkheim ([1912]2003) avait notamment montré que les faits sociaux (religieux) peuvent s'incarner dans des objets, des architectures, des objets saints. De la même manière que le droit, les institutions ou encore les personnages mythiques, les objets sont des faits sociaux solidifiés (« cristallisés ») et, en cela, s'imposent à tous.» [2] De ce point de vue, on ne peut pas réduire les objets uniquement à leur substrat matériel, comme on ne peut pas nier le savoir faire mutuelle de leur propriétaire technique et de leur usagers. La fonction révélatrice des objets en font des indices pour le chercheur sur l'identité, l'histoire des transformations culturelles et économiques de la vie humaine, les relations sociales, les faits, les pratiques, le savoir-faire et le développement cognitif etc.

2. La culture amazighe

2.1. La culture amazighe entre trois grandes aires culturelles et géographiques

Tout d'abord, nous pouvons dire qu'il n'est pas facile de contourner la notion de *culture amazighe*. C'est un concept fourre-tout aux contours flous qui se situe au carrefour de différents champs disciplinaires : la politique, l'anthropologie, l'histoire, la sociologie, la géographie et la sémiologie. De quel point de vue définissons-nous l'amazighe : du point de vue politique, culturel ou géographique?

En fait, la définition politicienne voire étatique de la culture amazighe s'articule autour d'un rappel du caractère national de cette culture, afin d'éviter tout dérapage ou toute instrumentalisation de la question de la part des mouvements politiques. Cette définition voulue par l'état diffèrera de la définition anthropologique qui met l'accent sur un autre aspect lié à la singularité de cette culture, à ses spécificités et à ses productions culturelles. Ces deux définitions différeront de l'approche géographique qui s'occupe de l'installation territoriale des amazighe dans des régions particulières avant d'être des citadins des grandes métropoles de l'Afrique du Nord.

De façon générale, l'amazighe désigne à la fois une langue, un peuple et une culture nord-africaine, méditerranéenne et atlantique. Elle est dessinée par un contexte géographique, social et historique particulier: l'Afrique subsaharienne au sud, l'Asie mineur et le Proche Orient à l'est et, finalement, l'Europe méditerranéenne au nord.

---

[1] Olivier Martin, *op. cit*. p. 832

[2] *Idem* p. 832

La culture émane d'un dialogue, d'un échange d'idées et d'expériences entre des individus et des groupes sociaux. En plus des possibilités propres d'épanouissement de la culture amazighe, son processus de création s'est enrichit et s'est renouvelé grâce à ses échanges avec l'extérieur et à son ouverture aux traditions et aux valeurs d'autres peuples qui l'entourent : l'Afrique (terre d'appartenance), l'Europe (terre de voisinage) et l'Asie (terre de référence).

Toutefois, l'appréciation des valeurs et des traditions des autres n'est pas une règle. La relation de voisinage des amazighes avec ces ensembles culturels cités à entraîné pour chacune des cultures le désir d'accueillir des apports extérieurs mais aussi d'être soi, de se distinguer. Cela a maintenu, en définitive, une diversité culturelle dans le bassin méditerranéen.

La diversité est le fruit du maintien de la préservation d'une identité propre malgré les processus et les contextes d'échanges synchroniques entre autochtones et étrangers, dus à la conquête et à la migration. L'adaptation de traits accueillis par acculturation est primordiale dans ces processus.

Au Maroc, l'amazighe est l'héritage commun de tous les Marocains. « *La culture amazighe constitue un élément principal de la culture nationale et un patrimoine culturel dont la présence est manifestée dans toutes les expressions de l'histoire et de la civilisation marocaine.*»[1] C'est l'ensemble des expressions et des activités culturelles (héritées du passé, partagées, créées et renouvelées), qui gardent une certaine immutabilité synchronique et soumises à des mutabilités diachroniques. La culture amazighe met, ainsi, en résonance le réel et l'imaginaire. C'est à la fois les pensées et leurs expressions culturelles (langue, arts, architectures) ; des conceptions mentales et leurs organisations dans la matière ; des modes de vie et leurs manifestations dans l'espace; des pratiques sociales et leurs dimensions symboliques.

Effectivement, les composantes, les expressions et les manifestations de la culture amazighe sont nombreuses. La langue, l'architecture, les tapis, les poteries, les bijoux et le mode de vie sont des traits culturels qui permettent de la distinguer d'autres cultures voisines. La datation des origines, internes ou externes, de toutes les manifestations culturelles amazighes et des arts traditionnels du Maroc n'est pas une tâche facile. « Certes, les arts traditionnels marocains ont des racines profondes et des origines différentes, mais ils ne doivent nullement leur existence et leur diversité à ce seul phénomène de l'Histoire. A la source –qui n'est que le lieu jusqu'ou peut remonter la mémoire-il y'a eu « l'Homme de l'Afrique du Nord.»[2]

Vue la position géographique du Maroc, il est, depuis longtemps, un véritable carrefour de civilisation, une terre du métissage, de brassage et de fertilisation croisée des cultures. Cette réalité est à la base de certaines question qui se pose

[1] Dahir no 1-01-299 portant création de l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM) 2001

[2] Khireddine Mourad et Francis Ramirez & Christian Rolot, 1998 : *Arts et traditions du Maroc*, ACR Edition internationale, Courbevoie (Paris), p.30

jusqu'aujourd'hui sur les origines de la société marocaine ou aussi les caractéristiques des amazighes et des arabes au Maroc.

2.1.1. Amazighes en Afrique du Nord

L'arrivée des amazighes en Afrique du nord reste une énigme mais ce qui est attesté c'est qu'ils ont précédé de loin les phéniciens, les carthaginois et évidemment les romains. Quels sont ces premiers amazighes?

En fait, « nous savons encore si peu de choses sur ces Libyco-berbères, ancêtres directes des berbères, qu'il ne saurait être question de faire un tableau même très sommaire. On peut seulement dire qu'il y'a des groupes de sédentaires chez qui l'agriculture est encore très fruste. L'élevage et l'économie pastorale ont certainement une importance plus grande que l'agriculture proprement dite : les premiers auteurs, des Grecs, qui parlent des habitants de l'Afrique du nord les appellent libyens, ou numides, c'est-à-dire nomades, et il est couramment admis que les Carthaginois ont appris l'agriculture aux populations indigènes.»[1]

La culture amazighe est associé aux civilisations millénaires de la méditerranée. En effet, dès les débuts de l'antiquité, les peuples de l'Afrique du Nord coexistent avec d'autres cultures étrangères. En 446 av. J.-C, Hérodote relate cette réalité dans son *Histoire* (livre IV, CLXVIII), en signalant l'existence, sur ce territoire, de deux peuples indigènes (les Libyens et les Ethiopiens) et de deux peuples étrangers (les Phéniciens et les Grecs). Avec la succession des civilisations et des impérialismes en Méditerranée (romaine, arabe et européenne), la littérature sur les amazighes abonde mais elle émane d'auteurs étrangers qui ne sont pas des témoins directes.

Les amazighes sont l'objet de qualificatifs ethnocentriques. Ils sont pour les latins des « berbères » et pour les arabes des « بربر » « barbar » et ces termes ne sont que des empreints et des dérivations de « *barbaros* », signe de l'ethnocentrisme grec.

De façon générale, le fait de qualifier de berbère les autochtones de l'Afrique du Nord vise d'une part à les résumer dans ce nom et d'autre part à les condamner à être conçus dans ce sens plein de charge lié au terme « barbare ». Intrinsèquement, les ''Berbères'' s'appellent eux-mêmes ''*imazighen*'' (les hommes libres). Le féminin du même mot (*tamazight*) est la dénomination originelle de leur langue. Toutefois, ce mot (*tamazight*) s'est ensuite réduit à la variante linguistique du Maroc central, qu'on distingue de la variante du Rif (*tarifit*) et de la variante du sud (*tachelhit*).

Aujourd'hui, le terme « amazighe », utilisé en français, se réfère à la fois à la langue ainsi qu'à l'homme amazighe, au masculin comme au féminin. On dit ainsi : l'homme amazighe, la femme amazighe. Au pluriel, selon la même logique, on ajoute simplement un « s » à la fin (exemple : les hommes amazighes/les cultures amazighes).

[1] Brignon Jean et *al*, 1967 : *Histoire du Maroc*, Hatier, Paris 6e, p. 15.

Cette dialectique entre les dénominations étrangères et autochtones se note aussi dans la désignation de la région même de l'Afrique du nord. Plusieurs noms sont utilisés mais pour Charles André Julien, la dénomination de Berbérie reste la meilleure. « Il s'agit des noms donnés à cette région par les Grecs (Libye), par les Romains (Africa, ensuite Afrique), par les Arabes (*Djezirat el Maghreb*), par l'Europe du Moyen Age et des temps modernes (Etats barbaresques, Barbarie), par les géographes du XIXe siècle (Pays de l'Atlas), par les géographes du XXe siècle (Afrique mineure) et par les contemporains de l'auteur (Afrique du Nord, Afrique septentrionale, Nord-Africain).» [1] Tous ces termes sont extérieurs et le terme interne qui se réfère à la région est *tamazgha* (pays des amazighes).Nous pouvons ainsi constater, seulement à travers cette introduction, des choix subjectifs relatifs à chaque sujet pour se référer à un même objet.

2.1.2. Amazighe et arabe au Maroc

De manière générale, l'identité culturelle d'un groupe est liée soit à une origine géographique commune (le territoire), soit à des liens ethniques et sociaux communs (la langue), soit à l'idéologie commune (exemple du socialisme) qui lie les membres du groupe et qui se manifeste par des valeurs, des pratiques et des usages communs.

Au Maroc, il est, aujourd'hui, difficile de distinguer un amazighe d'un arabe en raison des métissages et des caractères identitaires contradictoires. On prend l'exemple d'une personne installée dans ce pays, usagère de la langue amazighe, mais la même personne est d'origine géographique arabe (immigrante de l'orient) : Est ce que cette personne est arabe ou amazighe? De la même façon, si une personne est née de parents amazighe mais elle maitrise uniquement la langue arabe, comment la qualifier ? La réponse s'avère difficile et cela nous mène à affirmer l'existence d'identités multiples, accumulatives et parfois contradictoires. En fait, les différentes alternatives de l'identité marocaine (au-delà des nouveaux venus de l'Europe et du Sahel) peuvent être ainsi exposées : (1) amazighes amazighophones, (2) amazighes arabisés/ arabophones, (3) arabes arabophones et (4) arabes amazighophones. Le fond ethnique est amazighe mais, les deux cultures (l'amazighe et l'arabe) sont depuis longtemps, le substrat de la culture marocaine, sa substance et aussi sa strate. Cela est lié au fait que les deux cultures permanentes, qui ont pu résister au Maroc et au Maghreb sont l'amazighe est l'arabe. Les autres cultures peuvent être considérées comme des cultures temporaires comme la romaine et la turque. Certaine sont partiellement permanente comme la culture française de laquelle on a gardé au moins la langue. De ce fait, la réalité linguistique du Maroc, se compose d'au moins six ensembles :

1. Ceux qui parlent uniquement l'amazighe (l'une des trois variantes).

[1] Djaoud Smaïl, 2009 : « Quelques processus d'élaboration de concepts sur le Maghreb dans les sciences sociales (julien, bourdieu et tillion) » (ertim-inalco – paris), *Texto! Janvier,* vol. XIV n°1.

2. Ceux qui parlent uniquement l'arabe dialectal sans avoir aucune idée des autres langues.
3. Ceux qui parle l'amazighe ainsi que l'arabe dialectal.
4. Ceux qui parlent l'amazighe, l'arabe dialectal et l'arabe classique (ceux qui ont fait des études)
5. Ceux qui parlent l'arabe et l'arabe dialectal. (Sans avoir aucune idée de l'amazighe).
6. Ceux qui parlent l'amazighe, l'arabe dialectal, l'arabe classique ainsi que le français.

Nous pouvons ajouter ici deux remarques :

1. Que ceux qui parlent amazighe ne maitrisent généralement qu'une variante (soit *tarifit*, soit *tachelhit* soit *tamazight*) et nous pouvons ainsi ajouter ces trois ensembles aux cinq précédents.
2. Que les marocains résidents à l'étranger présentent d'autres ensembles et peuvent maitriser :
   1. Soit le français (ou l'espagnol, ou l'allemand etc.) et l'amazighe (l'une des trois variantes).
   2. Soit le français (et/ou l'espagnol, l'allemand etc.) et l'arabe dialectal mais rarement l'arabe classique.

Pratiquement, sans prétendre que les critères suivant soient des règles toujours applicables, on peut citer trois marquages identitaires d'un amazighe marocain, à travers lesquels il peut être révélé :

1. La provenance géographique : selon laquelle une personne qui provient de l'une des trois grandes régions amazighophones du Maroc (du Rif, du Moyen- Atlas et du Haut-Atlas) est primordialement amazighe. Contrairement à une personne qui provienne de l'une des grandes villes cosmopolites du triangle industriel (Casablanca, Fès, Tanger). Si on pose la question à quelqu'un de sa provenance et qu'il nous répond qu'il vient de Nador, d'Azrou ou de Tiznit etc., les chances qu'il soit amazighe sont plus grandes. Quant aux grandes villes (comme Casablanca), ils sont le véritable creuset des différentes cultures : amazighe, arabe, africaine, européenne et même asiatique.
2. Les sonorités linguistiques: en plus de la provenance géographique, un amazighe marque son identité par sa locution. Les sonorités de la langue en parlant l'arabe témoignent de l'existence d'une deuxième langue (amazighe) qui structure et qui influence la locution. En fait, plusieurs mots arabes sont introduits et adaptés en amazighe. En parlant arabe et en gardant les mêmes prononciations des mots, la sonorité révèle qu'on est amazighe.
3. Le style vestimentaire : il est fréquent, dans les milieux amazighes, de voir des femmes vêtues d'habits larges traditionnels (portant le henné et les bijoux locaux : exemple au *Moussem d'Imilchil*). Il est aussi fréquent que les hommes amazighes portent la djellaba.

Ces critères sont relatifs et à prendre avec précaution en raison du brassage et du caractère composite de la société marocaine.

2.2. Contexte de la réflexion sur la culture amazighe

La perception, valorisante ou dévalorisante, vis-à-vis d'une culture n'est que le ''produit'' de l'environnement immédiat, du contexte politique, économique, spiritual et intellectuel. Ces contextes sont décisifs dans l'orientation de l'opinion publique et dans l'élaboration d'une image positive ou négative d'une culture.

2.2.1. Culture amazighe et volonté politique : d'un point de vue historique et politique, la culture amazighe est, pour longtemps, mise aux oubliettes. Aujourd'hui, qu'on tend vers sa valorisation, la volonté politique est décisive. En fait, une même culture peut être l'objet d'une estimation ou d'une sous-estimation de la part des décideurs. Leur pouvoir institutionnel et médiatique reste capital dans la promotion d'une culture et dans l'image qu'on y a associée. Heureusement, le contexte politique actuel est favorable pour que la culture amazighe acquière un statut important au Maroc. On est conscient qu'il est primordial de lui accorder la place qu'elle mérite dans le paysage culturel, institutionnel et médiatique du pays.

2.2.2. Culture amazighe et développement économique : on ne peut pas nier le rôle important du développement économique dans l'élaboration de l'image positive d'une culture. On n'a qu'à évoquer les cas des cultures occidentales (américaine et européenne), et asiatiques (japonaise, chinoise, coréenne), qui ont une grande valeur en raison de leur grand niveau d'effloraison économique.

La culture économique, dans certains milieux amazighes, est marquée par une précarité et une pauvreté visibles. Ce constat qu'on ne peut pas généraliser est lié, d'une part, aux conditions naturelles moins généreuses et, d'autre part, à la concentration verticale de la fortune du pays entre les mains d'une minorité. Cette réalité provoque un déséquilibre et une certaine conception de culture amazighe sous-développée, archaïque, populaire et traditionnelle. L'accès aux moyens de la vie moderne est loin d'être acquis (scolarisation, santé, travail mécanisé, transport, électricité…). On est tenu, ainsi, de rappeler que le développement économique ; la répartition horizontale des richesses, sont les seuls qui contribueront à dépasser les clichés liés à cette culture. Il est intéressant d'avoir une politique économique systématique, loin du populisme, qui permettra à des amazighes (ceux qui sont pauvres) de vivre dans de meilleures conditions.

La culture amazighe a suscité, depuis l'époque coloniale, l'intérêt des ethnolinguistes français et étrangers qui ont entamée plusieurs études. La nouveauté et le particularisme compris dans l'intérêt national pour cette culture nécessitent une concrétisation par une approche globale des aspects et des problématiques de la vie des amazighes. L'enjeu est de les intégrer de manière à ce que, acteurs principaux, ils conviennent, eux-mêmes des objets de leur intérêt général (culturels, économiques, politiques ?!). L'approche participative, répondant

à leurs attentes, ne peut que conduire à de saines prises de décisions sur les chantiers qui leurs sont primordiaux.

2.2.3. Culture amazighe et religion islamique : il est très important de connaître les sources d'une culture et ses composantes. Les sources de la culture se réfèrent à tous les éléments qui ont contribué à sa création et à son ''polissage". Les composantes de la culture, qui ne sont que l'expression de ses sources, se réfèrent au corpus culturel reconnu et admis communément par les porteurs de cette culture. L'islam est à la fois une source et une composante essentielle de la culture amazighe. Il est injuste, ainsi, de dissocier la culture amazighe de la religion islamique, en défendant, au nom des amazighes, une identité archaïque et anti-islamique. Cette question ne concerne qu'une minorité d'acteurs qui dissocient parfois l'amazighe de la dimension islamique dans le combat mené contre les défenseurs de l'arabisme. En fait, même si c'est avec les extrémités qu'on arrive à une moyenne entre les courants opposés, il est important que les positions des uns et des autres soient, culturellement, équilibrées en évitant toutes sortes d'extrémismes qui relèvent de l'ordre du politique. En traduisant la phrase de Jörg-Dieter Brandes, la « berbérité » et « l'arabité » sont toutes les deux, religieusement, dissoutes dans l'islam[1].

La relation entre source et composantes est présente aussi dans les langues. En fait, les mots arabes adapté en langue espagnole '*albaricoque, albanîl* etc, sont à la fois des sources d'enrichissement de la langue espagnole et une composante indissociable de cette langue.

2.2.4. Sympathie et antipathie : la culture amazighe est l'objet de sympathie et d'antipathie, d'acceptation et de refus. Cette réalité s'explique par la multiplicité d'acteurs intéressés pour l'instrumentalisation de la question amazighe. Elle est aussi le résultat de cette étape de transition dans la vie de cette culture.

3. Dimensions matérielles et symboliques de la culture amazighe

La culture amazighe s'inscrit dans un temps et dans un espace multiculturel. Elle a des spécificités historiques, géographiques, anthropologiques, ethniques, linguistiques, littéraires, artistiques, artisanales, urbanistiques, idéologiques et philosophiques. Ces spécificités se reflètent à travers les deux dimensions de la culture : matérielle et symbolique.

---

[1] Dans l'Avant-propos de son livre, *Geschichte der Berber (Histoire des berbères)*, Jörg-Dieter Brandes écrit „Es gibt gegenwärtig keine Berberstaaten mehr und es finden sich auch nirgendwo noch geschlossene berberische Völkerschaften. Historisch und politisch ist das Berbertum im Arabertum, religiös im Islam aufgegangen. Kulturell haben die Berber dagegen den Maghreb gepraegt: sprachlich bestehen berberische Dialekt, wenn auch nicht als Schriftsprache, in bestimmten Gegenden als Zweitsprache neben dem Arabischen fort". Jörg-Dieter Brandes, 2004: Geschichte der Berber, von Berberdynastien des Mittelalters zum Maghreb der Neuzeit, Casimir Katz Verlag, Gernsbach, p.7.

Afin de traiter la dimension matérielle de la culture amazighe, nous allons proposer, comme exemples, ces expressions culturelles : la langue amazighe, les gravures rupestres ainsi que l'art mobilier et immobilier.

Afin de traiter les dimensions symboliques, nous allons présenter quelques idées et pratiques liées au mode de vie et à la représentativité sociale de la culture amazighe.

3.1. Expressions de la culture amazighe

Dans ce chapitre, nous sommes confrontés à deux défis. Premièrement, il n'est pas facile d'inventorier toutes les expressions de la culture amazighe dans le temps et dans l'espace. Deuxièmement, il est difficile de les dissocier des apports d'autres cultures. Toutefois, il y'a certains éléments (comme la langue) qui sont l'expression pure de la culture amazighe. Même les géographes arabes se sont rendu compte, dès leur arrivée à l'aube de l'islam au Maghreb, de la différence existante entre la culture amazighe et les cultures avoisinantes. « Ils avaient bien perçu que des peintures rupestres aux graphismes des poteries et des tapisseries en passant par nombre de traditions dont le couscous, les autochtones ont généré une civilisation différente de celle de l'Egypte et des Etats subsahariens voisins.»[1] La culture amazighe englobe ainsi un ensemble de traits matériels, intellectuels et même spirituels (des arts, traditions et valeurs…) qui servent à la distinguer des autres cultures.

3.1.1. La langue amazighe

Un des éléments importants qui définit la culture amazighe, qui garantit son identité, est la langue. Même si, parfois, on est anthropologiquement amazighe, mais linguistiquement arabophone.

La langue amazighe est d'une grande richesse. Dès l'antiquité, elle avait des contacts avec des langues méditerranéenne comme le phénicien, le grec et le latin. Au Moyen-âge, l'amazighe est rentré en contact avec l'arabe. Ce dernier qui s'est rapidement introduit dans le sud de la méditerranée et il a pris une place maitresse dans la région jusqu'à l'époque coloniale. Avec l'installation du protectorat français (et espagnol) au Maroc, la langue française est devenue d'usage fréquent. Elle a été utilisée parallèlement avec la langue arabe en raison du régime politique particulier adopté au Maroc. Ce régime consiste en une gestion mixte des affaires du pays en coopération entre le sultan et le résident général français. Quant à l'amazighe, sa présence était restreinte à ses usagers dans les zones amazighophones. Ainsi « Avec l'instauration effective du protectorat en 1912, le français devient de fait la langue officielle au Maroc. Mais une forme de bilinguisme est observée surtout dans les domaines devant être gérés conjointement par l'administration française et marocaine. Les textes officiels sont

[1] Balta Paul, 1996 : « Préface » dans, Roque Maria-Angels, *Les cultures du Maghreb*, Editions l'Harmattan, p.5.

alors publiés en version française et en version arabe…Le berbère, quant à lui, est, à cette époque déjà, mis aux oubliettes. Ce qui ne va pas être sans conséquences plus tard sur les politiques linguistiques du Maroc indépendant.»[1] L'amazighe est ainsi tenu de résister face à divers idiomes et à diverses politiques qui l'avaient mis en marge. Heureusement et grâce à ses usagers, il a pu être maintenu, jusqu'à nos jours, même en étant depuis longtemps en contact avec les langues des grandes civilisations.

Lors de la présence française (et espagnol) au Maroc, toute diversité linguistique a été combattue à la fois par le pouvoir colonial et par les nationalistes. Le premier avait l'intention d'imposer la langue française qui est devenu *de facto* la langue officielle du royaume chérifien. Quant aux nationalistes, et à fin de garantir l'unicité de la nation marocaine, ils tentent d'élaborer une identité nationale homogène; basée sur la dimension arabo-islamique. Le français était donc imposé par l'administration coloniale, alors que l'arabe était promu par les nationalistes. Quant à l'amazighe, qui n'avait pas de moyens clairs de s'imposer, il était marginalisé et non intégré dans le système administratif. Par contre, il a suscité l'intérêt des ethnolinguistes français qui ont entamé plusieurs études.

La politique postcoloniale du Maroc est axée autour d'un pouvoir central unique (la monarchie), d'une langue unique (l'arabe) et d'une religion unique (l'islam). La diversité est perçue comme un risque qui peut mener à la division. Or le choix de l'arabisation absolue ne répond pas à la réalité socioculturelle. L'amazighe est la langue maternelle de plusieurs marocains et c'est par son expression que les amazighes peuvent affirmer leur identité et manifester de la façon la plus accomplie leur présence au Maroc. Le refus de reconnaitre la diversité culturelle a provoqué un ensemble de réclamations et de manifestations de la part de plusieurs associations et intellectuels amazighes.

Finalement, une ouverture vers la culture amazighe, longtemps discriminée, s'est amorcée depuis l'avènement du roi Mohammed VI. Dans un cadre de compromis consistant dans la reconnaissance de la diversité culturelle du Maroc, de sa richesse grâce à la culture amazighe, cette dernière commence à acquérir graduellement une place dans le paysage culturel global. De sa part, l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), dès sa création en 2001, a pu donner une impulsion à la culture amazighe en renforçant sa place dans l'espace éducatif, socioculturel et médiatique national (recherches, enseignements, publications, médias etc.). Une chaîne de télévision, «*Tamazight*», a vu le jour et propose divers programmes en langue amazighe.

Pour la transcription de l'amazighe, le caractère à utiliser, avait suscité en 2003 de grands débats au sein de la classe politique et des membres de l'IRCAM. En fait, on avait trois propositions à l'époque pour la transcription de l'amazighe :

---

[1] Quitout Michel, 2007 : *Paysage linguistique et enseignement des langues au Maghreb*, *des origines à nos jours,* l'Harmattan, Paris, pp 50-51.

1. soit qu'on utilise le caractère arabe (exemple pour écrire ''*amane*'' (l'eau en amazighe), on écrit " أمان",

2. soit qu'on utilise le caractère latin ''*amane*'',

3. soit le tifinaghe ''ⴰⵎⴰⵏ''.

La dernière formule a été adoptée par le conseil d'administration de l'IRCAM. On compte actuellement plusieurs ouvrages, recherches et traductions faites en tifinaghe au Maroc.

L'alphabet tifinaghe

L'un des éléments de la spécificité linguistique amazighe est le symbole majeur de son identité : le tifinaghe. De façon simple, nous pouvons dire que le tifinaghe est l'ensemble des caractères qu'on utilise pour écrire la langue amazighe. Archéologiquement, le tifinaghe est déjà présent dans les inscriptions sur pierre qui relèvent de l'art rupestre, « c'est dans cet alphabet que sont rédigées les inscriptions anciennes dites «libyco-berbères» relevées partout en Afrique du Nord et au Sahel, de la Méditerranée au sud du Niger et des Iles Canaries à la frontière ouest de l'Egypte.»[1]

Sur la base des variantes touarègues l'Académie Berbère a développé, dès la fin des années soixante, le néo-tifinaghe. C'est un système alphabétique standard qui a servi pour écrire la langue amazighe.

Dernièrement, l'IRCAM a développé un système : *Alphabet Tifinaghe-Ircam*, ayant pour objectif la normalisation de la graphie, en tenant compte, dans l'élaboration de ce caractère, de quatre principes : l'historicité, la simplicité, l'univocité du signe et l'économie. Les lettres amazighes qui s'utilisent aujourd'hui par l'IRACAM sont les suivantes :

Le tifinaghe IRCAM

Prononciations	**Lettres Tifinaghes**	**Correspondances latines**	**Exemples**
ya	ⵄ	a	ⵜⴰⴱⵔⴰⵜ : *tabrat* (la lettre-postale)
yab	ⴱ	b	ⵄⴱⵔⴰ : *arba* (le garçon)
yag	ⴳ	g	ⵄⴳⵔⴰⵣ : *argaz* (l'homme)
yag^{w}	ⴳⵓ	g^{w}	ⵄⴳⴳⵓ : *aggou* (la fumée)
yad	ⴷ	d	ⵄⴱⵔⵉⴷ : *abrid* (le chemin)
yaḍ	ⴹ	ḍ	ⵄⴹⴰⴹ : *aḍaḍ* (le doigt)
yey	ⵉ	e	ⵄⵊⵊⵉⵢ : *ajejjiy* (la fleur)

[1] Ameur Meftaha et *al*. 2004 : *Initiation à la langue amazighe*, publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe Centre de l'Aménagement Linguistique (CAL), Série : *Manuels* - N° 1 -, Rabat.

yaf	ⵅ	f	ⴰⵙⵉⴼ : *asif* (la rivière)
yak	ⵇ	k	ⴰⵇⵙⵓⵎ : *aksum* (la viande)
yak^{w}	ⵇⵓ	k^{w}	ⵍⵇⵏⴰⵏⵛ : *lknanch* (les livres)
yah	ⵀ	h	ⴰⵀⵉⵜⵓⵔ : *ahitur* (la peau)
yaḥ	ⵃ	ḥ	ⴰⵃⵊⵊⴰⵎ : *ahjjam* (le tatouage)
yaɛ	ⵄ		ⴰⵄⵄⴰⵏ : *a'ban* (le vêtement)
yax	ⵅ	x	ⵉⵅⵅⴼ : *ikhf* (la tête)
yaq	ⵇ	q	ⵜⴰⵇⵀⵉⵍⵜ : *taqbilt* (la tribu)
yi	ⵉ	i	ⵉⵃⵎⵎⴰⵎⵏ : *ihmmamn* (les pigeants)
yaj	ⵊ	j	ⵜⵉⵊⵎⵜ : *tijmt* (l'étang)
yal	ⵍ	l	ⵜⴰⵎⵍⴰⵍⵜ : *tamlalt* (la gazelle)
yam	ⵎ	m	ⴰⵎⵃⵊⴰⵣ : *amdyaz* (le poète)
yan	ⵏ	n	ⴰⵍⵍⵏ : *alln* (les yeux)
yu	ⵓ	u	ⴰⵏⴱⵃⵓ : *anbdu* (l'été)
yar	ⵔ	r	ⴰⵢⵓⵔ : *ayur* (le mois/ la lune)
yaṛ	ⵕ	ṛ	ⴰⵏⵣⴰⵕ : *anzar* (la pluie)
yaɣ	ⵖ	ɣ	ⴰⵖⵖⵓ : *aɣɣu* (le lait)
yas	ⵙ	s	ⵉⵙⵍⵍⵉ : *islli* (la pierre)
yaṣ	ⵚ	ṣ	ⴰⵚⵢⵢⴰⴹ : *aṣyyaḍ* (le chasseur/ le pêcheur)
yac	ⵛ	c	ⴰⵛⴱⴱⵓⴹ : *achbboud* (branche de l'arbre)
yat	ⵜ	t	ⵜⵉⵔⵔⴰ : *tirra* (l'écriture)
yaṭ	ⵟ	ṭ	ⵜⴰⵎⵟⵟⵓⵜ : *tamttut* (la femme)
yaw	ⵡ	w	ⴰⵡⴰⵍ : *awal* (la parole)
yay	ⵢ	y	ⵉⵢⵏⵉ : *iydi* (le chien)
yaz	ⵣ	z	ⵜⵉⵣⵉ : *tinzi* (l'éternuement)
yaẓ	ⵥ	ẓ	ⴰⵥⵕⵓ : *aẓru* (le rocher)

3.1.2. Les gravures rupestres : le domaine ou nous pouvons constater un grand rapport entre des dimensions matérielles et symboliques ; entre des traces et des signes est, par excellence, celui des gravures rupestres. Ces représentations protohistoriques exceptionnelles mettent en résonnance quatre éléments : le *concept* d'hommes pasteurs, la *matière* (support de pierre et outils d'exécution), la *technique* (piquetage) et le *signe* (scène tracée). « […] Le signe apparait comme une aventure qui permet d'agir sur le monde sans que celui-ci soit pour cela réellement élucidé : gravures sur pierre ou l'on voit des girafes, des rhinocéros, des éléphants, des autruches, des hommes tenant des arcs […] Ces traces d'œuvres rituelles, communautaires qui ressortissent à l'artisanal […], témoignent du lent et

énigmatique enfantement du signe. Un signe –Art- qui va très tôt célébrer ce qu'il y'a de plus inexplicable en l'homme lui-même : sa finitude. »[1]

Au Maroc, parmi les sites les plus représentatifs, riches en gravures rupestres, on peut citer *Yagour* au Haut-Atlas. Les représentations y sont diverses (animaux domestiques, hommes, armes) et nous renseignent, d'un côté, sur l'existence d'un esprit de symbolisation chez les premiers amazighes, et d'un autre côté, sur leur mode de vie (pasteurs, éleveurs).

Les scènes représentées dans les gravures rupestres servent, par ailleurs, à rendre intelligible l'activité de l'esprit humain par rapport à son milieu. « Les gravures rupestres offrent des informations sur la faculté de symboliser, une faculté qui signifie que l'homme était en mesure de transcender et de représenter ses expériences vécues sur la pierre. Sans cette activité symbolique, c'est-à-dire sans ce rapport entre symbolisant et symbolisé, il serait par exemple difficile d'avoir des indications sur la pensée symbolique dans le néolithique.»[2]

Concernant le mode de vie et à travers les scènes gravées, il s'agit d'une culture pastorale qui multiplie les représentations de bovidés, de figures masculines et ou l'élevage l'emporte plus sur la chasse. « Les sites gravés correspondent aux centres encore actuels de la vie pastorale : points d'eau, vallons et passages naturels. Les plus belles gravures sont contemporaines de l'âge du bronze espagnol d'El Argar (−1700 à −1200). Elles peuvent être datées par la présence de la « hache d'arme », hache-poignard à lame de cuivre, manche de bois et de métal et rivets d'argent. On trouve aussi de nombreux poignards rivetés à lame droite. C'est la preuve d'une relative vulgarisation du métal. Il faut noter cependant à côté de ce bronze méditerranéen des survivances néolithiques −arcs et idoles matriarcales. »[3]

3.1.3. L'art amazighe architecture et mobilier (poterie, tapis et bijoux)

Au même titre que le langage et ses différentes manifestations, les traces matérielles définissent l'identité humaine. Elles constituent un élément essentiel de la culture et les Les techniques de fabrication de construction et d'exécution sont transmises de génération en génération. Au sujet de l'art matériel amazighe, Gabriel Camps écrit : « L'art offre de nombreux et prestigieux exemples de cette permanence berbère que se sont complus à mettre en évidence de nombreux auteurs. En fait, ce qui a été nommé « art berbère » en Afrique du Nord et au Sahara n'est souvent qu'une forme primitive de décoration issue de techniques élémentaires, se manifestant généralement par des motifs géométriques qu'ont connus la plupart des cultures méditerranéennes à un moment ou à un autre de leur évolution, et plus précisément au début de l'âge du fer. Or par nombre de ces

---

[1] Khireddine Mourad et Francis Ramirez & Christian Rolot, op. cit, p.32.

[2] Nhaila Mustapha, 2008 : « La dimension symbolique de la pierre », dans, *Le jardin des Hesperides* , Revue de la Société Marocaine d'Archéologie et du patrimoine (SMAP), semestrielle, N° 4-Mai/Octobre, La pierre et son usage à travers les âges, p. 14.

[3] Brignon Jean et *al*, op. cit., p. 14.

caractères de l'art « berbère » est resté un art de l'Age de Fer. »[1] Toutefois, au-delà de cette conception passéiste et populaire de l'art historique amazighe, tous les arts du Maroc connus jusqu'à nos jours (architecture, zellige, travail du bois, calligraphie, reliure, broderies, costumes, bijoux, armes, harnachement, maroquinerie, dinanderie, outils et instruments de musique etc.) ne sont que le produit d'une alliance amazighe/arabe, citadine/rurale, nomade/sédentaire. Nous proposons, comme expressions artistiques liées, dans l'imaginaire, à la culture matérielle amazighe quatre productions culturelles: l'architecture (exemple des greniers collectifs), la poterie, les tapis et les bijoux.

3.1.3.1. L'architecture : les réalisations architecturales reflètent le mode de vie amazighe et répondent à des exigences purement utilitaires. « Au Maroc, l'architecture des montagnes, bien qu'en pisé et consolidée sur la façade nord de pierres, est conçues à partir de l'alliance nomade/ sédentaire, parce que, outre les mouvements de transhumance, les différentes invasions ont habitué le berbère à chercher refuge dans les régions inaccessibles et à descendre vers les plaines quand l'accalmie s'installe. »[2] D'un point de vue architectural, les installations marquantes de la culture amazighes sont les greniers collectifs.

Les greniers collectifs, (entrepôts de réserves alimentaires), symbolisent une certaine coopération et répondent à un souci sécuritaire. « Ces vastes constructions, sous des formes et des noms différents : *agadir* dans le sud marocain, *guelaa* dans l'Aurès, *rhorfa* dans le sud tunisien, possèdent, à l'intérieur d'une enceinte, de multiples logettes dans lesquelles les familles peuvent entreposer leurs réserves. Dans les *agadir* de l'Anti-Atlas ces logettes sont généralement disposées sur trois rangées. Chaque famille en détient une rangée. Celles de la rangé du milieu, plus à l'abri contre les intempéries que celle du haut et moins facilement atteintes par les rongeurs que celle du bas, seraient les plus recherchées, si cette sage répartition n'évitait tout accaparement. On retrouve, dans cette mesure l'application du vieux principe égalitaire qui prévaut dans toutes les « républiques » villageoises des pays berbères. »

D'un point de vue historico-urbanistique, au-delà de ces greniers collectifs, de quelques agglomérations de sédentaires, de quelques demeures de prestiges ''*tighremt*'' (forteresses), la ville ne s'est pas trop développée au Maroc qu'avec les migrations et les occupations étrangères. En raison du nomadisme des amazighes, leurs traces architecturales sont effacées derrière eux. Au Moyen Atlas, les nomades dispose d'une tente et rarement d'un « *Anwal* » (diminutif « *tanwalt* »), mot amazighe qui désigne une chambre construite à la hâte et qui s'écroule à chaque fois qu'on l'abandonne soit vers la plaine soit vers les hautes montagnes. De ce fait, les facteurs historiques qui ont, par contre, multiplié la création des cités

[1] Camps Gabriel, 1995 : *Les Berbères, Mémoire et identité*, éditions Errance, 3e édition, Paris, p. 203-204

[2] Khireddine Mourad et Francis Ramirez & Christian Rolot, op. cit., p.72.

et ont enrichi leur évolution structurelle sont : l'environnement externe, les héritages internes, la succession des dynasties, la fragmentation en principautés et les changements sociaux. Le développement urbain est indissociable des faits historiques et on compte, chronologiquement, quatre générations de villes : carthaginoises, romaines, arabo-islamiques et européennes. Toutefois, les comptoirs carthaginois et les villes romaines ne relèvent que de l'archéologie et leurs structures sont encore plus ou moins conservées. C'est la *médina*[1] (ville arabo-musulmane) qui a gardé, jusqu'à nos jours, plusieurs aspects du cadre de vie citadin du Maroc historique.

3.1.3.2. La poterie : les premières poteries qualifiées d'amazighes concernent les trouvailles de fragments de céramique remontant aux périodes protohistorique et antiques. « Dans les sépultures berbères des temps antiques, écrit Camps, dans les dolmens comme dans les bazinas (plus rarement dans les tumulus de la zone pré-désertique), les fouilles mettent au jour des poteries en nombre restreint généralement en relation avec le nombre d'individus inhumés dans le tombeau.»[2]

Au fil des siècles, les produits locaux sont enrichis grâce à l'apport des civilisations punique, romaine, arabe et européenne que connaît le Maroc. Les formes comme les fonctions ont, au cours du temps, peu varié depuis les premiers récipients préhistoriques.

Quant aux procédés de fabrication, le modelage, la cuisson et le décor des poteries sont demeurés primitifs. Partant de l'argile, des inclusions et de l'eau, on prépare une pâte plastique et on la met en forme, selon plusieurs procédés : modelage, colombinage, tournage ou moulage. Puis la pièce est séchée et cuite à une température convenable afin d'acquérir une dureté. Finalement la finition permet de se rattraper techniquement et d'embellir l'objet. Les lignes, les points, les traits ciliés, les dents de scie, les croix, les losanges sont autant de motifs qui rappellent les tatouages et tissus ruraux.

Dans les régions rifaines du Maroc, la poterie est modelée par les femmes non loin du seuil de la maison. Les formes des ustensiles sont diverses et n'ont d'égale que la diversité des usages auxquels ils sont destinés (*zlafa* (bol pour boire la soupe), *hallab* (récipient pour le lait), *Guedra* (cruche pour l'eau) etc. Fonctionnellement, les produits avaient, initialement, un caractère usuel, utilitaire, et sont constitués en majeure partie de différents récipients. Ils servaient pour boire, manger et transporter les liquides. Avec le temps, la

[1] Le mot arabe de médina signifie ville. II évoque la ville sainte de Yathrib/ médina du prophète.

[2] Camps Gabriel, 1961 : *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques,* publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, des Facultés des Lettres et des Sciences Humaines d'Alger et de Rabat, et de la Mission Culturelle Française au Maroc, Arts et Métiers, p 215.

céramique est devenue aussi un objet de luxe et de décoration en revêtant des dimensions artistiques chargées d'émotions.

3.1.3.3. Tapis et tissages: le tapis est une production à base de laine, colorée et tissée harmonieusement en motifs géométriques et figuratifs. L'ensemble s'apparente à un tableau décoratif mais utilitaire. Le tapis amazighe, comme toutes les autres productions culturelles, est l'expression du savoir-faire local. Le tissage, un art féminin très ancien au Maroc, s'est, pratiquement, développé grâce à la créativité locale et, éventuellement, à l'intégration et à l'adaptation d'éléments empruntés à d'autres cultures. C'est un champ ou à la femme fait appel à sa mémoire et dessine librement des formes géométriques. La participation masculine, d'un ''noueur'', un spécialiste de la confection des tapis au moyen atlas oriental, se réduit à la moquette.

A la fin du XIXe siècle, le tissage du tapis, d'après Prospère Ricard, est une activité généralisée dans presque toutes les villes marocaines [1]. Comme toutes les productions culturelles, le tapis présente des particularités propres à chaque région aussi bien au niveau des techniques qu'au plan de l'esthétique[…] Selon ses spécificités, le tapis marocain est généralement classé en trois ensembles (voir le corpus des tapis marocains de Ricard): le tapis dit citadins, le tapis du Moyen Atlas et du Maroc oriental, et le tapis du Haut Atlas et du Haouz de Marrakech. »[2] Partant de cette classification, nous pouvons supposer que, par opposition au tapis dits citadin, une grande partie des tapis des deux autres ensembles sont des tapis amazighes. « Le nœud berbère est de rigueur ; la composition et les éléments du décor sont identiques à ceux des tapis du Moyen atlas, voire du Haut Atlas. Les couleurs dominantes sont le rouge garance et le bleu indigo. »[3] Au moyen atlas, nous pouvons distinguer plusieurs variétés : *ihanbel, tazerbiyt et tigdift.* Chaque tribu (*ait youssi, ait mguild, zayan* etc) possède ses spécificités techniques et décoratives.

Au haut atlas, le tapis tissé presque par toutes les tribus amazighes est destiné à des usages domestiques et rarement commerciaux. « En revanche, le *hanbel* et l'*atellis* (couverture en laine mélangée de poils de chèvre, connue anciennement au Maghreb et en Andalousie musulmane) sont produits en quantité par toutes les couches sociales puis commercialisées dans des souks montagnards. »[4] Ces tapis sont marqués par l'emploi de toutes les couleurs : noir, jaune, verte, orange etc.

Les motifs artistiques des tapis, comme les décorations géométriques des poteries ont une abstraction qui remonte l'antiquité. Ces formes rappellent des motifs utilisés par des populations méditerranéennes.

---

[1] Cité par Amahan Ali, dans, Khatibi Abdelkbir et Amahan Ali, *Du signe à l'image, le tapis marocain*, Edition Lak international, 1996, p 26

[2] Amahan Ali, op. cit., p. 40

[3] *Idem*, p. 60.

[4] Amahan Ali, *op. cit*., p 81.

3.1.3.4. Bijoux : les bijoux, comme le tatouage, appartient à l'art de la parure. Les bijoux satisfont plusieurs demandes et on distingue : les bijoux d'apparat, de thésaurisation, la bijouterie talismanique (*khamsa*) et utilitaire (fibules, boucles de ceinturon ou tabatières). « Les bijoux qui parent la femme vont des bagues aux chaînes et anneaux de cheville en passant par le diadème, la fibule, le collier, le pendentif, le fronteau, la gourmette, la breloque, l'épingle, la broche, les boucles d'oreilles, la boucle de ceinture, la « la *khamsa* », l'ornement temporel et pectoral. »[1]

A propos des bijoux amazighes, Henri Terrasse écrit : « Les bijoux berbères ont une précieuse qualité : la force.»[2] Et, plus loin : « Les formes du décor trahissent aussi des sources d'inspirations différentes. Le décor géométrique reste le plus fréquent, mais, à des combinaisons simples de droite, il mêle le cercle et ses dérivés. Enfin le décor florale n'est pas rare : tantôt il se compose de rinceaux épais qui détachent de courtes palmes d'allure très archaïque, tantôt il est un jeu de courbes presque abstrait, tantôt enfin, il montre, sous des types plus nets, la palme hispano-mauresque, l'entrelacs, l'arc lobé et ses dérivés, et le pseudo-coufique : l'inspiration de l'art islamique est ici très visible. »[3]

Les bijoux constituent un domaine ou les rapports entre traces et symbolique se posent avec plus de rigueur. Ils véhiculent plusieurs signes : ils sont un symbole de la richesse, une expression de la féminité, un porte-bonheur, un élément de rehausser la beauté de la femme et de l'affirmer dans sa sphère.

En plus de ces fonctions, l'orfèvrerie et la bijouterie artisanale jouent un rôle important dans l'activité économique. Le commerce des métaux précieux vaut, dès l'Antiquité, une part substantielle. L'or d'Afrique a longtemps été acheminé par voie terrestre, par le biais des caravanes transsahariennes pour être distribué dans le bassin méditerranéen ou être travaillé dans les ateliers des villes importantes d'Afrique du Nord. Henri Terrasse décrit les techniques d'élaboration des bijoux amazighes: « A la discrétion de l'argent niellé, ils ajoutent les teintes plus vives des émaux cloisonnés : nul bariolage d'ailleurs, mais parfois de délicates et difficiles harmonies de bleu, de vert et de jaune. Au centre des plus belles pièces, une pierre ou une verroterie cloisonnée met sa note éclatante. Ainsi de la nielle aux émaux et à la gemme, la couleur monte et s'exalte dans les bijoux berbères.»[4]

3.2. La symbolique de la culture amazighe entre réalité et stéréotypes

La symbolique est un ensemble d'images mentales et de manières de percevoir la culture amazighe. Elle diffère selon le sujet (celui qui va avoir la conception) et l'objet (sur qui ou sur quoi). Les amazighes ont intrinsèquement un sentiment sur

---

[1] Khireddine Mourad et Francis Ramirez & Christian Rolot, op. cit., p.72.

[2] Terrasse Henri et Hainaut Jean, 1988 : *Les Arts décoratifs au Maroc*, éd Afrique/Orient, p. 70.

[3] Terrasse Henri et Hainaut Jean, *op. cit*., p.71

[4] *Idem*, p. 71.

leur identité et, extrinsèquement, leur culture est objet de clichés et de stéréotypes de la part des non-amazighes.

3.2.1. Mode de vie : La conception qu'on a du mode de vie des amazighes les lient au nomadisme. Ce dernier résulte d'un jeu intense du mouvement perpétuel et de l'immobile éphémère. Le souci sécuritaire a obligé les amazighes de chercher refuge dans les régions inaccessibles, quant au souci économique, il leurs impose une vie de transhumance entre les plaines et les montagnes.

En ce qui concerne l'organisation sociale, la famille est à la base de l'édifice social. Plusieurs familles composent une fraction, le regroupement de ces dernières constitue des tribus, plusieurs tribus peuvent constituer une confédération. Au sujet de l'importance de la dimension familiale/ sociale, Gabriel Camps écrit : « A vrai dire le commun des mortels, dans la société berbère traditionnelle, ne se soucie guère de grands problèmes politiques et encore moins de définir une philosophie du Pouvoir. Ce qui compte, en premier lieu, est de s'insérer dans le milieu familial, dans son *çoff*, son village, sa fraction. »[1] Tout groupement social ne se comprend que comme la réunion d'hommes issus d'un même ancêtre dont ils continuent à porter le nom (*ait 'atta*, *ait hssain*). Dans des conditions marquées par la dispersion des nomades sur de vastes et sporadiques espaces, le souci de maintenir une cohésion tribale les oblige à garder des liens sociaux très forts. En l'absence d'un attachement à un territoire, comme dans le cas des sédentaires, les nomades sauvegardent leur personnalité par le principe de « *teimat* » (cohésion par le sang).

Dans ce contexte, la solidarité est une valeur de premier ordre pour les amazighes. « L'esprit de solidarité a toujours été très développé, comme dans la plupart des sociétés rurales. C'est lui qui est à l'origine du principe de « *touiza* », universellement connu dans le Maghreb. Il s'agit de la corvée collective librement consentie au bénéfice du groupe ou d'un chef de famille. La « *touiza* » s'étend à toute sorte de travaux, aussi bien à la construction d'un bâtiment, à la réfection d'un chemin ou au creusement d'un canal d'irrigation qu'à des travaux agricoles importants, comme la moisson ou le battage. »[2]

Avec la sédentarisation, on assiste à la création des fractions et leurs représentants ont une grande influence sur les membres. Dans les villes, il est évident que les fractions tribales sont inexistantes et la société est composite (arabes, amazighes…). Par contre il est à rappeler qu'il y'a des grandes villes marocaines dont la majorité des habitants sont amazighes, qui parlent souvent les deux langues ; arabes et amazighes (exemple ; Agadir, Azrou et Nador).

3.2.2. Tatouage, signes décoratifs énigmatiques : Le tatouage est une trace corporelle polysémique. Les nombreuses significations de cette ornementation varient entre le prosélytisme et le rituel de séduction, mais vus ses signes décoratifs énigmatiques,

---

[1] Camps Gabriel, (1995), op.cit., p. 244

[2] *Id.*, p. 244

le tatouage est loin d'être complètement saisissable. « Mode de l'expression de l'être ? Signe magique, quête inavouée de la séduction ? Besoin infondée de donner un prolongement à une beauté intérieure ? Simulacre de charme visant à distraire le regard du charme véritable ? Comment savoir ? Les explications, toutes les explications, se meuvent ici les unes dans les autres.»[1] Au Maroc, les motifs de tatouage varient d'une région à l'autre ce qui atteste d'un souci identitaire. « Les motifs sont pour la plupart des points en forme de losange, des traits cruciformes ou en étoiles, des lignes en chevrons ou en cercles que l'on retrouve reproduits sur les tapis. »[2]

3.2.3. La culture amazighe est orale : La culture amazighe, en absence de documents littéraire et de traces écrites, se voit, pendant des siècles comme une culture orale. Cette oralité concerne, en premier ordre, des chants (de fêtes, du travail, des moissons), des contes, des histoires, des légendes et des proverbes. Les différents genres poétiques et artistiques existants en amazighe sont : *ihllil, ahidous, ahwach, tamawayt, izlan* etc.

Les gravures rupestres n'ont pas pu, à elles seules, témoigner d'une tradition écrite relative à cette culture. Même le Tifinaghe, il était tombé dans l'oubli jusqu'aux années soixante et n'était plus utilisé que dans sa version archaïque, par les Touaregs. Le système de transcription actuelle, le tifinaghe IRCAM, est capable, dans l'avenir, de donner une autre image à l'amazighe, celle d'une langue écrite.

3.2.4. La culture amazighe est populaire : La culture amazighe est longtemps associée à la popularité. Cela s'explique par son absence totale dans les milieux modernes d'acquisition et de diffusion du savoir (internet, institutions, économie, commerce, organisations, fondations). Aussi, par le recours, dans divers domaine aux recettes traditionnelles. Au-delà du rôle thérapeutique des herbes médicinales, par exemple, on se protège par des amulettes et des talismans.

3.2.5. L'amazighe est un dialecte : L'amazighe est, pour longtemps, qualifié de dialecte. En fait, la promotion officielle des composantes de la culture amazighe au Maroc n'avait pratiquement commencée qu'avec la création de l'IRCAM. Le Discours du Roi Mohamed VI, du 17 octobre 2001, à *Ajdir* (région de *Khénifra*) a été un événement majeur dans l'histoire de l'officialisation et de la légitimation de la langue amazighe. La Charte Nationale d'Education et Formation, élaborée, en octobre 1999 ; dans le cadre de la réforme de l'enseignement au Maroc, a intégré un levier (le levier 9 (§ 115 et § 116) relatif à l'introduction de la langue amazighe dans l'enseignement. La nouvelle constitution marocaine a doté l'amazighe du statut de langue nationale. Cette promotion, à caractère politique, a permis en définitive, l'ascension de l'amazighe au stade d'une langue.

---

[1] Khireddine Mourad et Francis Ramirez & Christian Rolot, *op. cit*, p.70.

[2] *Idem* p. 71.

Le passage d'un dialecte à être une langue, ou vice-versa, n'est que le résultat d'un jeu politique. Pour George Mounin, la langue n'est qu'un dialecte qui a triomphé politiquement, alors que le dialecte n'est qu'une langue politiquement abattue.

3.2.6. Pratiques sociale : ''*Halq el rouous, alq el couscous, lebs el bournous*'' (les crânes rasés, la consommation du couscous, le port du burnous). Cette formule, souvent attribuée à Ibn Khaldoun mais qui est en réalité d'un historien marocain de la fin du XVIIe siècle, Lahsen el Youssi, définit avec bonheur et de façon lapidaire l'homme et l'espace berbères. »[1] A travers ce texte, on peut remarquer que : la citation traite de trois traits (les crânes rasés(1), la consommation du couscous(2), le port du burnous(3) et de leur perception subjective par l'auteur de la préface du livre (Paul Balta); en tant que marquages ethniques de l'espace berbère.

La citation était faussement attribuée à *Ibn Khaldoun*, alors qu'elle ne date que du XVIIe siècle. Cela nous mène à supposer l'existence même de traits culturels pertinents à des cultures mais faussement attribués à d'autres.

3.2.7. Les amazighes et la scolarisation : Les amazighes ont moins d'accès à l'instruction en raison du manque d'infrastructure, de lycées et d'universités dans les petites agglomérations marocaines, habitées en grand nombre par les amazighes. Le nomadisme des tribus et la disparité des villages n'encouragent pas la création d'importantes structures institutionnelles d'enseignement. Pour ces raisons, plusieurs jeunes amazighes sont destinés, dès le jeune âge, à des tâches agricoles et artisanales. Pour les garçons, ils gardent les troupeaux et travaillent dans les champs. Pour les filles, leur temps est consacré au tissage et au travail quotidien dans le foyer (puiser de l'eau, cuisiner etc.).

Au fond d'un petit village, ou sous la tente d'un nomade, les traditions paysannes et nomades donnent l'impression que l'espace et le temps ne sont plus les mêmes. Les populations cherchent à survivre et les conditions de vie moderne (accès à l'instruction, au transport, au travail mécanisé) sont loin d'être atteintes.

Conclusion

Les conceptions qui sont liées à la culture amazighe ne sont, *somme toute*, qu'une rencontre entre des objets matériels ou des faits du monde réel et leurs perceptions différentes par les esprits des sujets (de ceux ou de celui qui va avoir la conception). Cette rencontre de sujet/objet/perception est ce qui déterminera les caractères subjectifs et objectifs de la conception de cette culture.

Il n'est jamais aisé de tracer, à travers des objets et des expressions culturelles, les multiples dimensions d'une culture dont les racines viennent du fond des âges. A travers ces réflexions, nous avons constaté que les conceptions de la culture amazighe sont liées à des contextes particuliers qu'on peut résumer en trois étapes :

[1] Balta Paul, op.cit, p. 5.

1. Une première étape ou la culture amazighe était marginalisée. On a défendu une homogénéité culturelle à des moments ou la diversité était perçue, d'une part, comme un danger (contexte de la colonisation) et d'autre part, sans grands apports.
2. Une deuxième étape conflictuelle ou le pouvoir politiques et les acteurs culturels sont opposés au réveil amazighe.
3. Finalement, une troisième étape ou la culture amazighe a plus de chances d'être valorisée, dans le cadre d'une conception plurielle de la nation marocaine, en rapport avec l'ouverture et la démocratisation du système politique. La diversité culturelle est aujourd'hui perçue comme une richesse et une fortune à préserver et à valoriser.

Sur un autre plan, nous avons constaté que deux champs tournent autour de la culture amazighe: le matériel, le symbolique et que son enracinement en Afrique du Nord de façon générale, et au Maroc de façon spécifique, est évident. Toutefois, selon qu'on est, aujourd'hui, dans une grande ville ou dans un petit village, les traits culturels amazighes se vivent différemment.

L'image des « Chleuh » dans la littérature coloniale française

Rachid AGROUR
IRCAM - Rabat

Comme le titre l'indique, nous nous attelons ici à faire une analyse de la représentation des « Chleuh » dans l'imaginaire coloniale. Pour cela, nous nous baserons sur un corpus de textes tiré pour l'essentiel de ce que l'on appelle la littérature coloniale mais pas seulement.

En effet, pour mieux appréhender ce fait, nous n'hésiterons pas à faire aussi appel à des textes un peu plus anciens de la littérature française en rapport avec la représentation, la dénomination et la description de ces populations. Ainsi nous verrons si les préjugés, lieux communs et autres clichés liés à ce type de description ont changé ou perduré selon les différentes périodes historiques qui ont jalonné le fait colonial au Maroc.

Les réalités linguistiques du terrain à l'aube du 20ème siècle au Maroc sont les suivantes. Dans un monde schématiquement bilingue avec des arabophones (avec leurs diversités régionale, urbaine et bédouine) et des berbérophones (avec trois grands parlers régionaux). Le rapport langue dominé-langue dominante était en faveur de l'arabe ; le phénomène d'arabisation (depuis l'intrusion de l'islam en Afrique du Nord) étant constant avec des phases d'accélérations ou de ralentissement selon les périodes.

D'un point de vue politique, nous sommes en face d'un pouvoir central avec à sa tête un sultan qui doit faire face cycliquement à la révolte de tribus qui si toutes reconnaissent l'autorité spirituel du monarque, certaines refusent l'allégeance politique qui se traduit par des prélèvements fiscaux plus ou moins réguliers. Il faut ajouter que le pouvoir central n'a pas le monopole de la violence car, sous couvert d'un argumentaire religieux, pour des raisons de défenses face à la pression européenne, les tribus restent armées.

Comme je l'ai développé dans un récent article (Agrour, 2012 : 767-811), le terme Chleuh (*šluḥ*) est un néologisme qui serait apparu dans l'arabe vernaculaire du Maroc aux alentours du 16ème siècle pour désigner les populations tribales proches des grandes cités qui pratiquaient, du fait de leurs proximités avec ces dernières,

une sorte de néo-berbère (*šelḥa*) dont la particularité première était la présence en son sein de nombreux emprunts faits à l'arabe dialectal.

Pour la période qui nous intéresse, le terme Chleuh (sg. Chelh) sert aux populations arabophones de désigner, en arabe vernaculaire, toutes les populations berbérophones du Maroc qui pratiquent la langue *chelha*. Son pendant en arabe littéraire est le vocable Barabir (sg. Barbar). Les arabophones disposent aussi d'autres mots pour désigner les trois grandes variantes du berbère au Maroc et leurs locuteurs : « Rouafa » pour le groupe du Nord, « Braber » pour le groupe médian et « Souassa » ou « Ouled Sous » pour le groupe du Sud.

Première période
Subjugation de l'aristocratie urbaine
(à l'aube du 20ème siècle)

Avant toute chose, il faut comprendre ce que désigne, pour ceux qui l'utilisent, le vocable « Chleuh » ; nous nous attarderons donc quelque peu à l'étude de ce que j'appellerai la « détermination du signifié ».

Pour cela, il faut se pencher en premier lieu sur les plus anciens écrits de langue française, principalement mais pas seulement, qui ont utilisé le terme de « Chleuh » sous une forme ou une autre et ce qu'ils entendaient désigner exactement.

Le premier à l'utiliser fut un auteur espagnol qui vécut au Maroc de 1542 à 1557 environ, Luis del Marmol. De sa période marocaine, Marmol en tirera un livre biographique où il présente l'état politique et sociologique du Maroc de l'époque. Parut la première fois à Grenade en 1573, il est traduit et édité en français à Paris près d'un siècle plus tard, en 1667. Dans la traduction française, on le trouve sous la forme « Chilohés » (« Xiloes » en castillan).

Pendant longtemps, on ne retrouve plus le terme dans les écrits de langue française avant le 18ème siècle avec la seule occurrence de Louis Chénier (« Chellu »). Il faut attendre le 19ème siècle pour voir de nouveau la multiplication des références au vocable sous différentes formes comme chez Venture de Paradis (« Chuluhs ») ou encore auprès de l'énigmatique F.B.D. (« Schellugs »).

A cette époque, on jongle difficilement entre les terminologies diverses et variées usitées pour désigner les locuteurs de la *chelha*. Les différentes traductions des auteurs de langue espagnole ou anglaise vers le français ne font que renforcer la confusion qui règne alors dans ce domaine comme en fait l'écho la citation suivante :

> « Les deux principales nations qui forment le fond de la population sont les berbères et les Maures. Les premiers sont la population aborigène. On les divise en *Amazirgs* et en *Chelloks*. Les différents auteurs sur le Maroc épellent différemment ce nom (Carette dit *Chellouh* ; Renou, *Chelleuh* ; Didier, *Schelloks* ; Calderon, *Xiloes* ;

Graberg de Hemsoë et les Italiens disent *Schelvoichi*) » (Baudoz et Osiris, 1860 : 172).

Dans la langue française, on dispose depuis au moins la fin du 17ème siècle d'un vocable qui s'imposa peu à peu pour désigner les populations autochtones de l'Afrique du Nord, les « Berbères » (La Croix, 1688 : 360)[1]. La découverte ou plutôt la redécouverte du terme « Chleuh » au Maroc, au cours du 18ème et surtout du 19ème siècle, au coté de celui de « Braber » qui désigne ceux du groupe médian, n'a amené qu'à une confusion renforcée dans la lecture des réalités humaines de ce pays.

Toutefois, très tôt, on observe une tendance générale qui se dessine et qui consiste à utiliser l'expression « Chleuh » pour désigner spécifiquement les locuteurs du groupe du Sud (*tachelhitophones*). Notamment chez Louis Chénier (1787), Venture de Paradis (1844), Hans Stumme (1894) ou encore Edmond Doutté (1903).

Notons tout d'abord qu'aucun de ces auteurs ne maitrisaient la *tachelhit* alors qu'ils étaient tous plus ou moins arabisant ou tout du moins disposaient de traducteurs qui l'étaient. La plupart des interlocuteurs marocains auprès de qui ils recueillaient des informations générales étaient donc arabophones.

Mais le plus intéressant à noter, c'est que ces quatre auteurs ont aussi comme point commun le fait d'avoir aborder le domaine berbère du Maroc par le groupe du Sud. Tous leurs informateurs, pour communiquer avec eux, utilisèrent la *lingua franca* de l'époque au Maroc (elle l'est toujours aujourd'hui), c'est-à-dire l'arabe vernaculaire ou *darija* ; ils étaient donc bilingues *tachelhit-darija*. Pendant longtemps cela amènera à de nombreuses confusions ; on affirmera notamment que les locuteurs du groupe du Sud se désignent eux-mêmes du vocable de « Chleuh » sans spécifier que ce n'était le cas que lorsqu'ils utilisaient la *darija* et non leur langue maternelle : « Ces Berbères du Sud, Les chleuh comme ils se nomment ».

Parmi ces quatre auteurs, Louis Chénier fut désigné comme consul de France à Asfi dans un premier temps puis à Tassourt (Mogador) de 1767 à 1773. C'est dans cette dernière cité qu'il prit contact avec le monde berbère. Tassourt figurant la limite extrême septentrionale du groupe du Sud.

Jean-Michel Venture de Paradis fit, quant à lui, la rencontre de deux *tachelhitophones* (un Ihihi et un Ousous), acrobates de leur état, à Paris en 1788 et dont il recueilli ses premiers documents de berbère.

Hans Stumme, de son coté, réédita l'expérience de Paradis puisque c'est à Leipzig, en 1893, qu'il croisa la route d'une « troupe d'acrobates marocains » originaires du Tazeroualt auprès desquels il recueilli nombre de poèmes et de contes de langue *tachelhit*.

[1]Avant cette époque, comme pour le terme « Chleuh », dans les textes de langues françaises, on pouvait trouver des vocables aussi divers que « Barbares », « Brebes », « Brèbes » ou encore « Bereberes ».

Enfin, pour ce qui est d'Edmond Doutté, il entama en 1901 un long périple de Casablanca à Marrakech, en empruntant la route côtière de Casablanca à Azemmour avant de traverser les territoires *darijophones* des Doukkala, Abda et Rehamana et d'atteindre Marrakech. C'était la route habituelle que les sultans du Maroc empruntaient alors pour éviter les puissantes tribus du groupe médian (Aït Bouzemmour, Aït Myild et Aït Ndir en particulier).Après un séjour d'un mois à Marrakech, Edmond Doutté effectuera une courte expédition dans le Haut-Atlas occidental, territoire faisant partie du groupe du Sud.

Un autre voyageur français de l'époque souligne la difficulté de prise de contact avec ceux du groupe médian à cette époque en pleine expansion et que l'on évite du mieux que l'on peut :

> « Personne ne peut nous renseigner sur les montagnes du Moyen-Atlas que nous voulons traverser. C'est le pays Braber, nul Arabe ne s'y aventure » (Segonzac, 1903 : 194).

Pour en revenir à nos quatre hommes et à ceux du groupe du Sud, à la question de savoir à quel groupe linguistique ils appartiennent, leurs informateurs répondent logiquement être des « Chleuh », c'est-à-dire qu'ils emploient le terme générique qui désigne, en *darija*, tous les berbérophones sans distinction régionale aucune. Mais lorsqu'il s'agit de distinguer les autres groupes de leur famille linguistique, notamment le groupe médian, groupe voisin et très important, ils les désignent du terme de Braber (sg. Berbri), terme spécifique que les *darijophones* utilisent pour distinguer les trois grands groupes linguistiques berbères du Maroc (Rouafa, Braber et Souassa ou Ouled Sous).

Soulignons ici que, pour désigner les deux autres groupes, les locuteurs du groupe du Sud usent de termes empruntés à la *darija* et berbérisés. Ainsi, en *tachelhit*, on désigne ceux du groupe du Nord d'« Irifin (sg. Arifi) » (berbérisation de l'expression *darija* « Rouafa (sg. Rifi) ») et ceux du groupe médian d'« Iberbrin (sg. Aberbri) » (Stumme, 1899 : 156).

On comprend mieux pourquoi durant cette première période le terme de « Chleuh » s'applique essentiellement à ceux du groupe du Sud et non pas à tous les berbérophones sans exception comme c'est le cas en réalité chez les *darijophones*.

De plus, il faut souligner la confusion que l'on fit longtemps dans ces écrits entre le nom générique en français, « Berbères », et celui qui en *darija* était utilisé pour désigner spécifiquement les populations berbérophones de l'Atlas central (Moyen Atlas et Haut-Atlas oriental) : « Braber ». C'est donc peut être aussi pour cette raison que les auteurs français, pour essayer d'éclaircir leur champ d'investigation, manipulèrent-ils les différentes dénominations des *darijophones* à leurs convenances.

Cependant, de rares auteurs, plus au courant des réalités linguistiques du terrain ou moins conformistes, nuancent timidement cette affirmation qui s'est peu à peu imposée comme une sorte de doxa difficile à remettre en question :

> « Ceux du Sous qu'on appelle *Chleuh* (ce nom s'applique quelquefois aussi aux autres Berbères » (Erckmann, 1885 : 7-8).

Ou encore :

> « On oppose généralement les *Braber* aux *Chleuh*. Cette dernière dénomination, qui s'emploie quelquefois pour désigner des Berbères du centre, s'applique surtout, et principalement, à ceux du Sud-Ouest » (Bruno, 1918 : 299).

Un autre phénomène qui a conduit à la spécialisation de ce terme générique est l'émigration de nombreux marocains (essentiellement ceux des groupes du Nord et du Sud) vers l'Algérie voisine entre la fin du 19ème et le début du 20ème siècle :

> « Ceux-ci [ceux du groupe du Nord] voyagent surtout beaucoup, et c'est une particularité qu'ils partagent, ainsi que je l'ai observé, avec les Chleuh [ceux du groupe du Sud], mais pas avec les Berbères du groupe central » (Quedenfeldt, 1902 : 106).

Ici encore la langue de communication entre les colons qui les emploient et les immigrés est toujours l'arabe vernaculaire, d'où cette étonnante déclaration de René de Segonzac :

> « Les Berbères marocains se donnent le nom patronymique d'Imaziren. On appelle Chleuh ceux des bassins côtiers (Rifi, Djebali, Soussi, Draoui, Cahraoui), et Braber ceux du centre (Aït Idrassen au Nord et à l'Est, Aït Oumalou au centre et à l'Ouest, Aït Iafelman au Sud) » (Segonzac, 1903 : 120).

Cela parait logique puisqu'en fait ces berbérophones qui émigrent en Algérie se doivent d'apprendre l'arabe vernaculaire pour communiquer avec leurs patrons auprès desquels ils se présentent comme des « Chleuh » c'est-à-dire pour eux comme des Berbères au sens général du terme.

Quand est-il à présent de l'image de ces « Chleuh », de ce qu'ils représentent aux yeux des auteurs de langue française ?

Durant cette première période qui coïncide en Europe avec l'explosion de toutes les théories fumeuses sur l'inégalité des « races », l'observateur français ne peut aborder le Maroc qu'avec une grille de lecture erronée.

L'image qui prédomine alors dans les écrits de l'époque est celle, condescendante, du « bon sauvage », celle pleine d'aménité du « bon paysan » ou encore celle, plus réprobatrice, du « primitif » grossier.

L'image des « Chleuh » chez les premiers explorateurs français, qui annoncent la colonisation future, est marquée du sceau de la vision des citadins qui sont leurs interprètes et leurs guides. Ces « touristes en mission » viennent pour la grande masse de l'Algérie voisine où ils y ont apprit l'arabe (littéraire et/ou vernaculaire).

J'en veux pour preuve les dénominations, en français, de groupement berbérophone, de leur territoire d'habitation ou du nom de leur parler (Djebel Nefoussa pour Drar Infoussen, ..).

Abel Brives (1909), professeur de géologie à Alger et maniant parfaitement l'arabe algérien, effectua entre 1901 et 1905, plusieurs voyages d'explorations dans différentes régions du Maroc notamment dans le sud-ouest. Il a, semble-t-il, beaucoup apprécié les populations tachelhitophones qu'il a côtoyé et à qui il rend hommage :

> « Aussi est-ce à cette population méconnue, à ces chleuh fidèles à la parole donnée, qu'ils soient les caïds magnifiques et puissants ou les modestes fellahs que j'adresse tout d'abord le témoignage de notre vive et sincère sympathie » (Brives, 1909 : VIII).

Avec ces montagnards « Chleuh », hommes droit et de parole, Brives emprunte une des caractéristiques de la figure du « bon sauvage », foncièrement honnête et non corrompue encore, même s'il ne le dit pas, des vices des villes commerçantes de la plaine.

Un autre auteur français attribue à ces « braves » populations les belles qualités que l'on imagine pour ces « hommes premiers » et qu'il oppose à la décadence des « Marocains » (c'est ainsi que notre homme désigne les populations citadines du nord marocain) :

> « Ces Chleuhs (…) sont fiers, follement braves, et jaloux de leur indépendance. (…) Quant aux Marocains, pour dépeindre leur déloyauté, ils disent : ''Un Marocain mange avec son frère et l'égorge en sortant de table ; un Chleuh qui a mangé avec un étranger se fait tuer pour le défendre'' » (Segonzac, 1901 : 68-69).

La comparaison entre les « Chleuh » et les habitants des cités commerciales du « Gharb » se font systématiques mais de moins en moins en faveur des premiers. Les populations campagnardes tachelhitophones font, aux yeux des voyageurs français qui se succèdent, pales figures face aux manières urbaines des gens des villes. Voici comment, Edmond Doutté nous parle du plus puisant des grands caïds de l'Adrar Ndern (Haut-Atlas occidental) au début du 20ème siècle :

> « En un mot, c'est un Berbère et, en vérité, son extérieur négligé, un fond de rudesse que l'on devine aisément et aussi son langage décèlent le Chleuh : il a les qualités de la race berbère, sans la culture plus fine de l'esprit arabe » (Doutté, 1907 : 876).

En fait, ce qui s'est passé, c'est que peu à peu, s'est imposé l'image que les populations citadines du Maroc avaient pour les campagnards arabophones ou berbérophones, dont nos « Chleuh » font partie, celle de peuplades farouches, grossières et brutales :

> « Nos hommes, dont une partie venait de Mazagan, étaient peu habitués aux mœurs des montagnards, qu'ils considéraient d'ailleurs comme des sauvages. Ils ne comprenaient pas non plus le langage chleuh et étaient aussi étrangers aux gens du pays que nous-mêmes. Ils ne souhaitaient que retourner au plus vite dans la plaine et, peu à peu, la peur les avait gagnés » (Brives, 1909 : 339).

Justinard nous rapporte de son côté, en évoquant ses premières années au Maroc en tant qu'instructeurs des troupes du sultan Moulay Hafid, les préjugés et le mépris que les citadins portaient aux « Chleuh » qu'ils redoutaient :

> « Il n'y a pas bien longtemps encore, il n'était pas rare au Maroc d'entendre afficher un bruyant mépris pour ces pauvres chleuhs ignorants et barbares, mépris qui n'étaient en somme que la traduction de la crainte qu'ils inspiraient » (SHD, 1933).

Cette idée est renforcée par le complexe d'infériorité que ressentent les populations tachelhitophones elles-mêmes face aux élites citadines sur le plan du mode de vie et de la puissance politique. La place de la langue arabe, et sa maitrise, prend ici une grande importance. Je ne parle pas ici de l'arabe littéraire qui est l'apanage d'une petite élite cléricale, aussi bien en pays darijophones que berbérophones, mais bien de l'arabe vernaculaire, la *darija*, qui est la langue du pouvoir, celle du *makhzen*.

Cette attitude, étonnante aux yeux d'un observateur étranger, un auteur français l'a très bien noté en nous décrivant ainsi un de ces petits notables tachelhitophones de la région de Tassourt au début du 20ème siècle :

> « Ce khalifa était un chelh (singulier de chleuh, nom des Berbères du sud marocain) sachant à peine quelques mots d'arabe, mais qui en tirait vanité et se donnait des airs fort ridicules de citadin » (Doutté, 1913 : 431).

Dans les campagnes tachelhitophones, un autre auteur remarque que la connaissance de l'arabe vernaculaire et l'adoption de certains traits de la mode vestimentaire citadine est une marque de distinction sociale positive :

> « [A Amzmiz], la population est chleuh et parle un dialecte berbère ; seul les gens de rang élevé savent encore la langue et portent le costume arabe » (Aubin, 1904 : 85).

Le « Chleuh » est désormais vu avant tout comme un être fruste en comparaison du citadin bourgeois au savoir-vivre plus fin :

> « [A Amzmiz], le khalifat (…) est un type de paysan madré, mal vêtu, un vrai chleuh, ne sachant pas un mot d'arabe » (Lacharrière, 1913 : 59).

A ces « Chleuh barbares » donc on oppose les populations plus civilisés et porteuses d'une certaine urbanité des vieilles villes *ḥadari* comme Tétouan, Rabat, Salé et surtout Fès qui est présenté comme la cité marocaine par excellence.

Le médecin français, Eugène Aubin est l'auteur le plus emblématique de cette fascination pour l'art de vie raffiné des élites bourgeoises des grandes villes marocaines. En 1904, il écrit un très long article dans la Revue de Paris d'une soixantaine de pages répartie sur trois numéros successifs : « Fez, le dernier centre de la civilisation maure » où il s'étend sur cette cité qui lui apparait comme un véritable flambeau de civilité urbaine au milieu de la barbarie des tribus qui composent le Maroc.

Voici comment il nous décrit l'élite policée de la ville de Fès, héritière des raffinements de l'Espagne andalouse, qui l'a agréablement surpris et visiblement subjugué :

> « Ce sont des gens raffinés et cultivés qui maintiennent dans ces villes les restes de la glorieuse civilisation maure, affectent un mépris profond pour les bédouins des campagnes, se considèrent volontiers comme d'une essence supérieur et forment entre eux une société assez analogue à celle qui s'étaient constituée, au moyen âge, dans les grandes cités commerçantes d'Europe. (…) Avec eux s'installe au *makhzen* la haute bourgeoisie des villes hadhariya, et surtout la prépondérance de Fez » (Aubin, 1904 : 204).

Cette caste des grands pontes de la cité de Moulay Dris est regardée d'un bon œil, on estime alors que la conquête coloniale suscitera peu d'opposition de leur part. Ils sont vus comme des hédonistes peu porté à l'action guerrière au contraire des tribus campagnardes, dont les Chleuh, qui suscitent plus de craintes :

> « Ils [les habitants de Fès] forment le groupe le plus compact de population maure et constituent, de ce chef, le plus puissant foyer de culture arabe dans tout le Nord-Ouest africain. Fez est une ville de savants et de commerçants ; on y est trop porté sur la pente du raffinement et de la décadence pour y avoir la moindre idée de recourir à la force ; mais la langue y est agile, les critiques sont aiguisés, les plaisanteries mordantes ; tout ce verbiage est recueilli par les gens des tribus plus frustes, mais plus énergiques, et colporté dans les montagnes berbères » (Aubin, 1904 : 184).

C'est la seconde période qui s'annonce, celle de la conquête militaire du Maroc qui durera vingt deux ans…. Où la résistance des populations montagnardes (essentiellement berbérophones) se fera particulièrement remarquée… l'image des Chleuh va encore changer…

Les années de guerres (1912-1934)

Pour cette période, nous constatons l'intrusion de la « langue verte » du soldat en campagne qui concurrence un temps le langage savant des explorateurs et des administrateurs qui a pour conséquence de mettre en place une concurrence du signifié du terme « Chleuh » qui désigne autant les populations du groupe du Sud (tachelhitophones) que du Centre (tamazightophones).

On retrouve les écrits des ces militaires autant dans les pamphlets des « frondeurs et récalcitrants » que dans certains journaux marocains ou métropolitains pour lesquels ils sont les correspondants anonymes ou encore dans des « Historiques » emphatiques à la gloire de leurs régiments, enfin dans les « mémoires » des vieux soldats fiers de cette conquête accomplie au nom de la « civilisation ».

Occupant déjà depuis 1907-1908 la riche plaine des Chaouïa, les troupes coloniales françaises étendent assez rapidement leur contrôle sur toutes les plaines atlantiques et l'hinterland des grandes cités marocaines ainsi que les principales axes routiers et autres voies stratégiques (Rivet, 1996 : 214). Cette importante partie du territoire marocain correspond à peu près à l'ancien « bled makhzen » des derniers sultans indépendants.

Dès 1913, la résistance est essentiellement le fait des tribus berbérophones et a pour théâtre d'opération les différents massifs de l'Atlas (Rivet, 1996 : 81), ceci mis à part les tribus arabophones de la région de Taza (Tsoul et Ghiyata qui se soumettent respectivement en 1916 et 1917).

Sur la lancée de la période précédente, l'utilisation du vocable « Chleuh » pour désigner les populations du groupe du Sud perdure essentiellement dans les ouvrages savants qui s'intéressent aux populations berbères du Maroc. Ainsi d'Henri Bruno qui, dans une étude sur le *droit coutumier des Berbères du Maroc central* les oppose aux Braber du groupe du Centre (1918) ou encore d'Emile Laoust (1932) qui signale l'étonnant établissement d'un petit commerçant « chleuh » au cœur d'un village des Aït Myill (Beni Mguild en arabe). Ce phénomène de création de petit commerce par des émigrés originaire du groupe du Sud prendra toute son importance durant la Seconde guerre mondiale, nous y reviendrons.

L'intérêt pour ces populations de la *Région de Marrakech* prend son assise avec la mise en place de la politique lyautéenne dite des grands caïds qui permet à la France d'établir sa mainmise sur cette région à moindre frais, en délégant d'une certaine manière les actions de « pacification » aux principaux potentats locaux et à leurs sbires. La silhouette du plus représentatif de ces « tyranneaux chleuh », le « vautour de Telouet », Thami Aglaou (el Glaoui en arabe), marque sa présence dans maints ouvrages dithyrambiques, à la gloire du Maroc de Lyautey.

Cette région est désignée par l'expression de « pays chleuh », c'est-à-dire le pays où l'on parle le « chleuh, langage des Berbères de l'Atlas » (Revelière, 1917 : 450). Dans l'ouvrage d'Alexis Chottin, on trouve la même utilisation du terme « chleuh » pour désigner la langue du groupe du Sud ainsi qu'une délimitation plus précise du territoire où elle est usitée : « le pays de langue chleuh qui couvre le Haut-Atlas et l'Anti-Atlas ainsi que la vallée du Sous située entre ces deux importants massifs » (Chottin, 1932 : 11)

Enfin, dans ce panel de la littérature coloniale, on peut souligner l'œuvre d'un Maurice le Glay (1933) qui, dans ses « mémoires » nous relate le temps où il encadrait les « hordes chérifiennes », les soldats du sultan, originaires de ce « pays chleuh », et il utilise ce vocable de nouveau comme indicatif de la langue maternelle de ses soudards :

> « Nos fantassins, tous des professionnels, tous des Berbères du Haouz qui entre eux ne parlent que le chleuh, mais Berbères arabisés, sont d'excellent soldat » (Le Glay, 1933 : 230).

Cependant, comme indiqué plus haut dans le préambule, l'image des berbérophones du groupe du Centre transparait désormais aussi à l'évocation du mot « Chleuh ». C'est principalement dans les textes contemporains à la réduction armée de la « résistance berbère ».

La première fois que ce vocable apparait (1914), c'est en association avec le nom (sous sa forme arabisée) d'une puissante tribu du Moyen-Atlas, les Izayan. On

parle alors du groupe des « Zaïan-Chleuh » qui désigne les reliefs montagneux qui dominent la plaine du Tadla où vivent des tribus « rebelles » au nouveau pouvoir venu des basses terres.

Ce groupement tribal « désigné collectivement sous le qualificatif de Chleuh » est constitué des tribus Aït Sri, Aït Atta Oumalou, Aït Sokhman et Aït Bouzid (sur les hauteurs qui dominent, dans le Tadla, le territoire qui s'étend d'Oued Zem à Ouaouizert en passant par Kasbah Tadla et Beni Mellal). Elles prennent toutes leur mot d'ordre auprès du chef de guerre des Aït Sri, Moha Ou Saïd (Guillaume, 1946 : 168).

La pénétration coloniale subit un brusque ralentissement avec l'entrée en guerre de la France dans le conflit qui déchirera les nations européennes durant quatre longues années. Lyautey a du « vider la langouste » marocaine afin d'envoyer le maximum de troupe pour la défense de la mère-patrie sans pour autant dégarnir les fronts multiples face à la « dissidence ».

Vers la fin de la Grande Guerre, on constate, dans la littérature coloniale, un glissement sémantique qui aboutit à l'utilisation généralisé du vocable « Chleuh » pour désigner désormais toutes les tribus montagnardes (berbères) du Maroc qu'affrontent les troupes coloniales dans leur marche en avant.

Un des cas d'espèce le plus intéressant de ce tournant sémantique nous vient d'un écrit de Lyautey lui-même qui, dans un discours prononcé en 1917, désigne le territoire des Izayan (Zaïan jusque-là dans tous les écrits coloniaux) par le terme générique de « Chleuh » :

> « Et demain, le Général Poeymirau ira en avion rejoindre à Khénifra un autre de ses groupes, arc-bouté devant l'Atlas Chleuh, y mordant chaque jour d'avantage, puisqu'il n'y a qu'une manière de se défendre c'est d'attaquer » (Lyautey, 1927 : 238).

C'est durant cette même période que nait une certaine polysémie du vocable « chleuh » qui désigne à la fois la langue et les populations qui en usent alors que dans la période précédente, marqué par la floraison des travaux savants on s'était astreint jusque-là à rester le plus proche du terme usité par les darijophones pour désigner la langue des Chleuh : la « chelha ». Désormais consacré par l'usage, « chleuh » remplace « chelha » pour désigner la langue des Chleuh. Dès lors on dit invariablement les « Chleuh » et leur « langue chleuh ».

Pour ce qui est de la représentation, de ce que désigne le terme « Chleuh », deux profils se dégagent. Le premier, pour désigner les populations berbérophones du groupe du Sud renvoie à l'image d'inoffensifs paysans laborieux ou de sages manœuvres exilés dans les cités urbaines du Maroc ou de France ; le second par contre est plus inquiétant, il désigne ceux du groupe du Centre et renvoie à plusieurs stéréotypes négatifs parmi lesquels celui de farouches coupeurs de route sans foi ni loi.

Plus finement, on peut dire que pour les « Chleuh » du premier groupe c'est l'image du bon sauvage, du primitif de la première période qui continue sur sa lancée mais à présent, on distingue dans les différents écrits les prémices de la berbérophilie que certains agiteront longtemps dans les couloirs de l'administration coloniale.

On trouve chez ces « Chleuh » des traits physique et psychologiques qui les rapprochent de leurs « protecteurs » et les distinguent des « Arabes » dont l'image devient plus négatives suite aux combats qui ont eut lieu pour la pacification des plaines atlantiques, habitées par des populations arabophones :

> « Ces hommes, ces Chleuhs, purs Berbères qui vivent de quelques troupeaux, de leur bétail et de leurs champs travaillé avec patience, sont une belle race paysanne à laquelle il nous faudra toujours laisser ses biens et ses libertés » (Dugard, 1918 : 70).

Ou encore :

> « En arrivant à Marrakech et, plus tard, en montagne, je remarquai des indigènes se différenciant nettement des Arabes. Leur teint plus blanc, leurs traits plus fins sont presque européens, leurs vêtements mêmes les caractérisent : les uns drapés d'une étoffe de laine grise en harmonie avec la simplicité de leurs mœurs, les autres vêtus de costumes très couleurs locales, de teinte et de formes inaccoutumées, évoquant des pays très reculés, des coutumes très anciennes. (…) C'étaient, en effet des gens de la montagne, des chelleuhs » (Chatinières, 1919 : XII-XIII).

Ces images positives, cette proximité ressentie pour ces populations rurales et laborieuses s'explique en partie du fait que les militaires français et une grande partie des nouveaux administrateurs viennent d'une France encore largement paysanne. En effet, jusque dans les années 1930, la majorité de la population française est rurale, pour la plupart constituée de petits agriculteurs.

La seconde raison est que, du fait de l'émigration de ces populations dans les villes, qui connaissent un développement rapide et soutenu avec l'installation des colons, le contact et l'échange se fait plus quotidien :

> « Les villes, les campagnes, les chantiers sont pleins de ces Chleuhs laborieux qui trouvent naturel de vivre à côté de nous, de gagner notre argent, de nous conquérir par leur aptitude au travail, tandis que d'autres des leurs, tout là-bas, se tiennent prêt à défendre contre nous-mêmes l'indépendance des foyers. (…) Les Chleuhs du Haut Atlas nous sont un peu mieux connus, sans doute parce qu'ils émigrent assez volontiers. Ils sont moins rudes et sauvages que la plupart des autres ruraux (Hardy, 1926 : 77 et 99).

La sympathie est encore plus grande lorsque certains découvrent, au détour d'un chemin montagneux, quelques uns de ces « Chleuh », anciens immigrés en France[1],

[1] Durant la Grande Guerre (1914-1918), l'administration du Protectorat organisa l'envoi de « travailleurs coloniaux » en France chargés de remplacer les hommes partis au front afin de soutenir

avec qui il peut discourir avec joie en français. C'est ce que nous rapportent les écrits d'un médecin français qui accompagna, en 1919, la colonne militaire d'un caïd dans le Sud :

> « Ils m'ont interpellé en français, le visage souriant. Mauvaise prononciation, mais vocabulaire assez riche. Ils ont passé trois ans à Paris, pendant la guerre, à la Villette, à Levallois… Ils ont habité rue de Crimée… (…) A l'heure des adieux, je donne toujours de gros fabors à ces Chleuhs-parisiens pour entretenir la légende des Français riches et généreux » (Hérisson, 1920 : 18).

L'image du « Chleuh » du second groupe est marquée par les violents combats qui ont parsemé l'avancée de l'armée coloniale dans l'Atlas central (Moyen-Atlas et Haut-Atlas oriental) contrairement à la région de Marrakech, territoire des « Chleuh » du groupe du Sud, tenue et « chloroformée » par la politique dite des grands caïds où les combats qui avaient lieu ne mettaient en présence, la plupart du temps, que les troupes des gros potentats locaux face aux hommes des tribus.

Un général français présente assez bien l'intensité de cette résistance longue et acharnée :

> « Aucune tribu de cette région n'est venue à nous sans avoir été préalablement vaincue par les armes. Chaque étape de la progression a été marquée par des combats ; à chaque arrêt, la frontière atteinte a dû être tenue par un système d'ouvrages défensifs dans lesquels nos unités furent astreintes à une garde périlleuse et sans gloire apparente pendant de longues années ». (Guillaume 1946 : 4-5)

La sombre saignée résultante des combats européens ne permet plus à Lyautey d'obtenir les renforts nécessaires à l'accomplissement de sa « pacification ». Il en est réduit à utiliser les troupes qu'il détient encore avec beaucoup de parcimonie. Ce temps d'arrêt qui lui est imposé, Lyautey tente de le camoufler en mettant en avant l'idée d'un « Maroc utile », qui désigne les grandes plaines atlantiques livrées à la colonisation, face à la dure et ombrageuse montagne de l'Atlas. Un second coup d'arrêt surgit alors, plus dure encore, avec la guerre du Rif. Enfin, il faudra attendre la montée en puissance de l'Allemagne d'Hitler qui fait peser sur les frontières de la France une menace grandissante pour qu'enfin Paris décide de voter les crédits suffisants pour mettre un terme à la « pacification » du Maroc et réduire les dernières zones de résistance.

Cette période enrichit la littérature coloniale de nombreux livres et articles qui relatent, d'une façon romancé ou emphatiques pour les premiers et plus factuelle pour les seconds, la vie et la guerre des hommes de troupes face aux « montagnards chleuh ».

---

l'effort de guerre en travaillant dans les usines d'armement. Pour cela, Lyautey privilégia les régions de Mogador et de Marrakech au détriment des autres régions marocaines du Nord qu'il utilisa comme vivier pour les tirailleurs qu'il destinait au front de France et pour les travailleurs et les manœuvres nécessaires au développement du Maroc français.

Pour défendre les basses terres livrées à l'appétit des colons, on développe toute une ligne d'avant-postes au pied ou sur le piémont des montagnes qui leur font face. Les postes les plus extrêmes de cette frontière ne sont ravitaillés que tous les six mois par une puissante colonne qui repart une fois sa mission accomplie, laissant le poste seul face à la « dissidence » :

> « Je vous écris ces lignes dans l'ombre d'un poste avancé du Moyen-Atlas (…) Ce poste est un bordj et ce bordj ressemble dans sa ceinture crénelée de terre et de pierre, avec ses bastions, ses miradors, son fossé circulaire, son réduit, ses écuries, ses approvisionnements de toutes sortes, à quelque forteresse moyenâgeuse et plus encore à un petit oppidum césarien » (Vallis, 1919 : 313).

Ce fut longtemps le cas du poste de Khénifra face à Moha Ou Hammou et ses Izayyan. Dans ces positions, les militaires français, tenus pendant de longues périodes à l'observation et à la prise de contact, pestent contre les coups de mains nocturnes des « Chleuh ». La nuit, pointant fébrilement les projecteurs sur les arbres et les reliefs qui les entouraient, les vigies scrutaient les alentours prêts à donner l'alarme en cas d'action menaçante de la part des « djicheurs ».

L'image qui domine dans ces écrits, qui revient comme un leitmotiv, c'est celle du Chleuh, le corps à moitié nu, qui se glisse lentement dans la nuit noire, le couteau entre les dents pour tuer sans pitié tout soldat endormi ou égaré :

> « (…) les Chleuhs s'avancèrent une fois, dans l'ombre, à moins de quarante mètres du fortin, sur la face du camp que gardait le bataillon Lambert ; ils se glissaient sans bruit, rampant parmi les pierres, la koumia aux dents, dans l'espoir de surprendre et d'égorger quelques sentinelles et de remporter deux ou trois fusils ». (Babin, 1923 : 63)

Ou encore :

> « Des cailloux roulèrent en haut de la piste et, lentement, un homme parut. A moitié nu, un fusil à la main, il inspecta longuement le passage. (…) Le Chleuh rassuré, s'avança et disparut. (Vial, 1938 : 128-129)

Par la suite, avec la reprise de la « opérations militaires » dans le Moyen-Atlas, au soir des combats, c'est d'un hommage unanime que les militaires français saluent la bravoure héroïque de leurs adversaires, les « guerriers chleuhs » :

> « Les chleuhs avaient offert une formidable résistance, mais après quelques vifs combats, ils durent céder le terrain et fuir devant nos troupes » (L., 1921 : 98)

Et leur maitrise de l'art de la guerre :

> « (…) tous ces Chleuhs intrépides, passionnés d'indépendance, pour qui le baroud semble un jeu, le plus passionnant de tous, et qui se ruent au combat – et au pillage – comme à une fête ! (…) On conquit pas à pas un terrain admirablement organisé : ces gens, encore une fois, ont dans le sang l'art de la guerre. (Babin, 1923 : 31, 88)

Mais de part cette courageuse résistance, les « Chleuh » infligent des pertes conséquentes aux troupes coloniales, sans commune mesure avec celles qu'ils

subissent mais assez pour que soit relevées et soulignées dans certains écrits militaires, leur craintes des « salopards » et de leur « obsédante infiltration » (Magne, 1929 : 210, 218).

Cependant, à chaque mouvement en avant, succède une période, plus ou moins longue selon les régions, de stationnement et de garde aux « frontières ». C'est la reprise des harcèlements nocturnes et des guets-apens qui hantent tant les militaires.

En 1927 et 1928, suite à l'ouverture précoce de la région du Tadla à la colonisation, quelques enlèvements et assassinats de Français ont lieu, œuvres de bandits de grand chemin qui, une fois leur forfait accomplit, se réfugie dans leurs montagnes refuges. L'un de ces rapts eut un retentissement fort important puisqu'il eut pour victime le propre neveu du résidant général de l'époque (Théodore Steeg). Ces nouvelles font les manchettes de tous les journaux de l'époque, aussi bien au Maroc qu'en France.

Ainsi, fugacement affublé des qualités du brave guerrier qui défend les armes à la main son indépendance, voila qu'il est ravalé désormais au rang de vil coupeur de route :

> « (…) la confiance s'ébranle chez les montagnards de la résistance chleuh… mais une fois gavés de thé bien sucré, une fois faites leurs provisions de pains de sucre, il en faudra bien peu pour qu'ils reprennent le Moukala ancestral ou le fusil gras désuet et fassent éclater à nouveau, dans quelques massacres de corvée d'eau, leur passion d'indépendance souvent maculé de banditisme » (Perret, 1930 : 1).

Spécifique au groupe du Centre, cette polysémie discordante amène à l'adoption du vocable « Chleuh » dans le vocabulaire militaire comme quolibet, surnom valorisant ou péjoratif de groupes divers et variés.

En premier lieu, il s'agit des quatre mille territoriaux amenés au Maroc par Lyautey durant la Grande Guerre pour lui permettre de tenir les frontières de la « dissidence ». Les troupes territoriales se composent alors de l'ensemble des troupes mobilisables des classes les plus anciennes. Celles qui furent envoyées au Maroc venaient toutes de la France méridionale. En effet, Lyautey pensait que les hommes qui les composaient seraient ainsi « mieux acclimatés aux rigueurs du soleil marocain» (Rivet, 1996 : 12). Devant ces nouveaux venus à l'aspect peu guerrier, les militaires en poste au Maroc (pour la plupart arabisant car venu en grande partie de l'Algérie voisine) les surnomme d'abord « pépères » ou « terribles taureaux » avant de finir par les appeler « les Chleuh de France » (Boisboissel, 1954 : 83) du fait qu'ils parlent entre eux en occitan (provençale, languedocien…). Ce faisant, ils expriment leur incompréhension mais aussi une certaine condescendance face à ces jargons inintelligibles en reprenant le vocable qu'utilisent, pour les mêmes raisons, les citadins marocains pour les populations berbérophones.

La même expression, « Chleuh de France », est utilisée, mais cette fois-ci dans un but valorisant, pour désigner un groupe de Chasseur alpin déployé dans le Tadla au contact des « guerriers montagnards, les plus farouches du Maroc » (Anonyme, 1918 : 12). Par cette expression, on veut souligner que ces soldats ne le cèdent en rien au courage des « guerriers chleuh » et savent utiliser et évoluer aussi bien que les « Chleuh » dans les reliefs montagneux.

Enfin, les derniers à avoir reçu le surnom, ici dans un sens désobligeant pour ne pas dire péjoratif, sont les Allemands. Cela s'explique en partie du fait que le « Chleuh », qu'il soit représenté positivement (brave et fier guerrier) ou négativement (bandit égorgeur), est toujours « l'ennemi ». Durant une vingtaine d'année, il n'hésita pas à combattre de toutes ses forces la formidable machine de guerre moderne du « protecteur », ne s'avouant vaincu dans certains cas extrême qu'après avoir épuisé toutes ses ressources.

Des rapprochements dévalorisants avec les Allemands ont déjà été faits sur le compte du « Chleuh » durant la Grande Guerre, sur les théâtres d'opérations marocains :

> « Du temps de Moulay Abdelaziz, les tribus « Chleuh » chez lesquelles nous allons parurent un beau jour devant la kasbah Djdida et la ruinèrent de fond en comble, essayant de ne pas laisser pierre sur pierre, y réussissant presque par un instinct de destruction identique à celui des Allemands. (Louis, 1917 : 10)

Il faut dire que tout au long de ce premier conflit mondial, les Allemands ont tout fait pour tâcher de créer des difficultés à la France au Maroc en essayant à plusieurs reprises de livrer un soutien logistique et financier à tous ceux qui s'opposaient aux Français.

Pour en revenir à l'origine de l'adoption du terme « Chleuh » pour désigner l'Allemand, il semblerait que, dans les années 1930, une fois la « pacification » achevée, un certains nombres d'officiers et de militaires français en poste au Maroc furent envoyés aux frontières orientales de la France, sur la fameuse ligne Maginot notamment, pour surveiller la dangereuse montée en puissance de l'Allemagne nazi. Sans nul doute, ces anciens du Maroc (qui pour beaucoup parlent arabe mais peu le berbère) sont-ils à l'origine du sobriquet de « Chleuh » pour désigner les populations de l'Est (notamment les Alsaciens, 1936) qui baragouinent un langage incompréhensible à l'instar des Berbères de l'Atlas qu'ils ont quitté, avant de finir par désigner l'ennemi « boche » (1940).

Le « Chleuh » symbolise à tel point « l'ennemi » que lorsque celui-ci vient à se rendre, on ne le désigne plus que par le terme de « Berbère », synonyme de brave paysans et si proche des agriculteurs d'Auvergne ou d'autres régions rurales de France, mais ces Berbères n'en restent pas moins des primitifs (Babin, 1923 : 157).

Dans les ouvrages grands publics en particulier, la mue est complète. La comparaison de deux ouvrages souligne parfaitement cette dérive sémantique et la connotation trop forte du vocable « Chleuh ». Le premier est celui du docteur Vidal,

Le Maroc héroïque (1938), qui revient sur les principales phases de la conquête coloniale, quelques années à peine après son achèvement, le second est celui du général Huré, *La pacification du Maroc* (dont l'auteur acheva l'écriture en 1944 avant d'être publié à titre posthume par ses fils en 1952).

Dans ce dernier, pas une fois le vocable « Chleuh » n'est utilisé dans les deux cent pages qui composent l'ouvrage qui s'attache à décrire les dernières étapes de la pacification qui eurent lieu de 1931 à 1934 dans l'Atlas central et l'Anti-Atlas, « pays des Chleuh » s'il en est, alors que dans celui de Vial le terme « Chleuh » est largement usité.

Exploitation du pays et naissance du mouvement national (1934-1956)

Une des conséquences de l'intrusion française au Maroc est le fort développement des cités urbaines, anciennes ou nouvelles, à tel point qu'un célèbre géographe français pouvait affirmer dès 1934 :

> « Une des formes les plus visibles de la révolution opérée par le Protectorat est le brusque épanouissement des villes où les Européens se sont concentrés et ont concentré les commandes de toute la vie du pays » (Célérier, 1934 : 235)

Le phénomène ne cessera de s'accentuer. Notre période est marquée par un intense exode rural et une forte croissance démographique. Ainsi, entre 1936 et 1952, la population de Casablanca explose littéralement en s'accroissant de 165% (Rivet, 2012 : 328).

Avec cette ultime période, débute le reflux de l'usage du terme de « Chleuh » au profit d'autres vocables, ancien ou nouveau. Avec la fin du fracas des canons, les « Chleuh » du groupe du Centre disparaisse quasiment de l'horizon de la littérature coloniale, si ce n'est ici ou là dans quelques ouvrages qui retracent « l'épopée de la conquête » du Maroc. Désormais, pour désigner ce dernier groupe, on use plus largement du terme générique de « Berbère » à connotation plus positive pour lequel on s'entête à développer le concept du mythe berbère[1].

Du coté du groupe du Sud, si l'usage du vocable « Chleuh » perdure encore, il est désormais en concurrence avec celui de « Soussi » pour différentes raisons dont la plus prégnante est celle de l'intensification d'une émigration commerciale de ce groupe vers les villes du « Gharb ».

D'ailleurs, nos « Chleuh » sont alors l'objet de nombreux travaux menés par des techniciens de la Résidence car ils sont partie prenante de ce phénomène important

[1] Guerriers superficiellement musulmans et dont les traits physiques se rapprochent des populations rurales des coins les plus reculés de France, ils seraient les seules populations du Maroc à pouvoir être assimilées et intégrées ainsi à la Cité coloniale.

de migration. Selon le recensement de 1952, ils représentent 25% des immigrés qui s'agglutinent dans les quartiers et les bidonvilles de Casablanca (Adam, 1972 : 25).

Devant cet afflux massif de population, la résidence s'effraye du danger de la prolétarisation de ces chères cités. Ainsi, sous la coordination de Robert Montagne, de 1948 à 1950, une vaste enquête sur l'exode des populations vers les villes est-elle mise en place pour tâcher de mieux comprendre le phénomène pour tenter de l'endiguer. Tous les officiers des Affaires Indigènes en zone rurale et les contrôleurs civils en zone urbaine sont sollicités pour ce travail qui aboutit au fameux *Naissance du prolétariat marocain* (1952).

Ces travaux soulignent la force et la continuité de l'émigration des « Chleuh » du groupe du Sud alors qu'à contrario, il remarque le négligeable apport de ceux du Centre dans le phénomène d'immigration vers les villes des plaines atlantiques. Par exemple, pour le recensement de Casablanca, de 1952, la faiblesse de leur poids oblige les statisticiens à les ranger dans la case « divers » sans plus de détails.

Pour ce qui est de la détermination du terme « Chleuh », c'est le passage de relais définitif du groupe du Centre au groupe du Sud ainsi que le souligne Jean Célérier par une formule claire et concise :

> « Les Chleuh qui peuplent déjà nos usines et nos quartiers européens auront certainement plus d'influence que les pasteurs transhumants du Moyen Atlas » (Célérier, 1954 : 503).

Une particularité étonnante de l'émigration des « Chleuh » du groupe du Sud vers les villes du « Gharb » est que non seulement elle est ouvrière mais aussi commerciale.

En effet, certains membres de cette population ont réussi à s'imposer en ville dans le domaine du petit commerce, de l'épicerie surtout. Ce phénomène a pour origine l'ouverture forcée au commerce européen par toute une série de traité obtenue par la menace de la canonnière à partir du milieu du 19ème siècle et qui profite aux villes du littoral et en particulier à Tanger où sont reléguées toutes les représentations diplomatiques de l'Europe constituant d'importantes colonies d'une population, notamment de nombreux mercantis, au pouvoir d'achat important. C'est la ville-étape obligée pour tous ceux qui veulent aborder alors le Maroc. Entre 1866 et 1900, la population de la ville passe ainsi de 16000 à 45000 habitants (Rivet, 2012 : 285).

C'est dans cette ville que les premières réussites commerciales de nos « Chleuh », installés dès la fin du 19ème siècle, ont lieu et s'amplifient rapidement. Avec la prise de possession du pays par la France à partir de 1912, c'est Casablanca qui prend le relais de la ville du détroit pour la dépasser par son dynamisme économique à partir des années 1920 à tel point que : « l'engouement général gagne même les gens ayant fait fortune à Tanger et qui, dédoublant leurs entreprises, créent à Casablanca des filiales peu à peu destinées à absorber les maisons-mères » (Fleurieu, SHD, 1939).

Cette réussite commerciale des « Chleuh », et sa progression continue amène à ce que l'on s'intéresse de plus en plus à eux. Ainsi, dès 1935, un article leur est dédié dans le très officiel *Bulletin Economique du Maroc* : « Les épiciers chleuhs et leurs diffusions dans les villes du Maroc » (Marquez, avril 1935 : 230-233). Ce phénomène est d'une telle ampleur que même la presse internationale s'y intéresse, ainsi en 1940, dans *La Tribune de Genève*, de cet article au titre éloquent : « Commerçants marocains. L'aptitude innée des habitants du pays chleuh à exercer le métier d'épicier ». Enfin, durant la Seconde guerre mondiale, l'économie du rationnement au Maroc (1940 à 1946) va permettre à nombre de ces commerçants de bâtir de grosses fortunes par le biais du marché noir, ils ne sont pas les seuls, mais cela va leur permettre d'accroitre et leurs importances financières et leurs visibilités dans la cité.

Pour les « Français du Maroc », à coté du vocable « Chleuh », qu'ils utilisent pour désigner ces petits commerçants apparait le nouveau terme de « Soussi ». Ainsi, en 1938, dans une étude sur l'émigration des Marocains en France, l'auteur s'attarde un peu sur le pays d'origine de ces migrants et sur la place qu'ils y occupent :

> « On donne parfois le nom de Soussis aux indigènes tant du Sous que de l'Anti-Atlas, celui de Chleuhs aux indigènes de l'Atlas, au sud de Marrakech, en y comprenant une région très vaste, peuplée de Berbères (non seulement les montagnes du Haut-Atlas mais celles du Siroua et de l'Anti-Atlas et la vallée du Sous qu'elles entourent). Dans le langage courant, les Européens, au Maroc, emploient l'un et l'autre termes sans attacher de valeur géographique ou ethnique bien rigoureuse au premier ni au second » (Ray, 1938 : 118-119).

Cependant qu'au début des années 1950, un autre auteur français nous apprend que le nouveau terme s'est imposé sur l'ancien :

> « Epiciers pour la plupart, ou marchands de tabac, on les retrouve dans toutes les villes de la côte, à Mazagan, Casablanca, Rabat, Salé et Tanger, dans les médinas comme dans les quartiers européens. (…) Le « Soussi », comme on l'appelle dans les villes, travaillait avec acharnement, se nourrissait de peu et se privait de tout superflu pour envoyer chez lui de maigres subsides » (Adam, 1950 : 291).

Mais l'émigration de nos « Chleuh » n'est pas qu'intérieur, elle s'écoule de même à l'extérieur des frontières de l'Empire chérifien. Ce phénomène, déjà ancien, a marqué les esprits par les formes qu'elle a pris et par ses destinations les plus étonnantes. Ainsi, vers la fin des années 1930, un rapport militaire intitulé « Marocains aux Etats-Unis » rappelle incidemment :

> « Ce m'est une occasion d'appeler votre attention sur cette colonie relativement importante et déjà ancienne, puisque l'on a vu pendant la guerre revenir dans le Sous des Chleuhs naturalisés citoyens américains » (SHD, 1937)

En effet, un peu moins d'une dizaine d'année auparavant, un article faisait déjà référence à cette émigration aux Amériques :

> « Et aujourd'hui, les voilà qui commencent à gagner l'Amérique, où ils sont déjà une centaine à exercer le métier de plongeur, pour des salaires égaux à la solde d'un général français » (Justinard, 1928 : 477)

Mais la destination privilégiée de cette émigration reste la France où elle s'inscrit massivement pour la première fois durant la Grande Guerre. C'est alors une migration de moyenne durée ; après deux à cinq ans de travail, les immigrés s'en retournent au pays avec leur pécule durement gagné. Mais le phénomène perdure et s'accroit au fil du temps.

Au début de la période qui nous intéresse, les immigrés marocains en France s'élèvent à environ 10000 personnes dont près de 95% de « Chleuh » du groupe du Sud (Ray, 1938 : 125), et qui sont regroupés principalement en région parisienne. C'est ce que le Directeur des Affaires Politiques du Protectorat à Rabat désigne par l'expression de « colonies chleuh de la Métropole » (SHD, 1939). Cependant, vers la fin de cette période, si le nombre des immigrés marocains en France a doublé, la part de nos « Chleuh » s'amenuise sensiblement : « Il y a actuellement dans la métropole environ vingt mille marocains dont treize mille chleuhs » (SHD, 1954).

Mais, au lendemain de la libération, dans une France qui tente d'oublier les affres de la guerre, un article, au titre incongru, attire l'œil des lecteurs : « Un pays chleuh en vue de Paris » (1946). L'auteure a choisi ce titre accrocheur en jouant volontairement sur le sens nouveau, adopté par la population française, du terme de « Chleuh » qui désigne désormais, depuis l'occupation du pays, l'Allemand, le Boche ! Très peu en France connaisse le terme que ces populations immigrés utilisent, lorsqu'ils parlent avec un arabisant, pour se définir : « Chleuh ». Le vocable, largement répandu, que les Français utilise pour les désigner est celui de « Sidi » ; ils l'utilisent d'ailleurs, sans distinction, pour désigner tous les immigrés originaires de l'Afrique du Nord.

L'image de nos « Chleuh » est alors principalement double pour cette période, elle désigne tout d'abord, le brave et tranquille ouvrier, en France ou dans le « Gharb » :

> « Les Chleuh sont, parmi les Marocains, ceux que l'expérience nous a montrés les plus capables de s'adapter à nos méthodes. Ils ne sont pas des guerriers, comme ceux du Moyen-Atlas. Non pas des intellectuels, mais une main-d'œuvre intelligente et rustique » (Justinard, 1951 : 85).

Ensuite, une vieille image qu'il traine avec lui depuis le début de la période coloniale, celui de brave paysan et de bon sauvage. A la différence qu'il faut distinguer les auteurs qui sont encore séduit par le mythe berbère :

> « ''Ses'' Chleuhs, le Captane les voyait, paisibles, vivant bon an mal an, sans grosses joies, mais surtout sans malheurs, des fruits de notre mère la terre. Mais il appréhendait, pour eux, le Contact – le premier contact des hommes de l'Occident, de ces Européens fougueux, au génie volontiers chambardeur, qui croient trop en la Vie, en *leur* vie, pour ne pas avoir oublié les simples vérités humaines » (Lamy d'Alcantara, 1943 : 193)

Des autres qui en sont revenus et qui leur portent un regard marqué de trop peu d'aménité :

> « Si, parfois, le vocable de Chleuh est employé, c'est beaucoup plus comme synonyme de montagnard, de paysan du bled lointain ou, pour tout dire, de sauvage qu'au titre d'indicatif de race » (Thomasset, 1936 : 56).

La fin de la période coloniale au Maroc a été marquée par des combats politiques échelonnés de coup bas, de terrorismes aveugles, de détentions arbitraires et de tortures, bref, d'évènements douloureux qui ont dressés les uns contre les autres, dans un combat manichéen, colonisés et colonisateurs.

Le mouvement national étant apparu dans les cités urbaines du « Gharb », la résistance se développant dans les villes urbaines, certains, parmi les techniciens de la Résidence, s'arcboutent sur le mythe du « bon bled », et de là, du « brave Berbère » à qui l'on oppose de nouveau l'image de « l'Arabe » devenu synonyme d'extrémiste, de terroriste.

Ainsi, on s'inquiète de la possible « contagion », car la fièvre indépendantiste ne peut être que le fait de cerveaux débiles, des zones rurales du fait du va-et-vient des migrants. Vers la fin des années 1940, on surprend un de ces bulletins de renseignements qui tentent de rassurer la Résidence :

> « Il résulte de cette prise de contact que les Chleuhs des villes se tiennent actuellement en dehors de toute activité politique » (SHD, 1946).

Dans la fièvre indépendantiste qui saisit toutes l'Afrique du Nord, ces stéréotypes débordent du cadre colonial, pour s'affirmer dans la Métropole :

> « S'il n'est pas souhaitable de favoriser l'émigration nouvelle des arabophones qui s'adaptent difficilement en France, il n'y aurait pas contre pour le Maroc que des avantages à développer l'émigration traditionnelle des chleuhs, qui constituent une main d'œuvre très appréciée et qui sont de ce fait assurés de trouver à s'employer » (SHD, 1954)

Avec le mythe berbère, que les ultras veulent voir dans la conduite du pacha de Marrakech, Thami Aglaou, quintessence à leurs yeux du « guerrier berbère », c'est l'oubli progressif du vocable « Chleuh ».

Conclusion

Dans le marché des langues du Maroc précolonial, l'arabe vernaculaire prédomine, c'est la langue des élites urbaines et du pouvoir politique, de ses relais régionaux, de ses *guich*…

L'intrusion coloniale française renforcera ce poids du fait que les hommes qui en furent les pionniers venaient de l'Algérie voisine où, largement, ils se mirent à la langue de « l'indigène des plaines » et des villes côtières d'où il abordait cette nouvelle Numidie, afin de mieux contrôler et diriger les « indigènes ».

Au Maroc, dès les premières missions militaires françaises envoyées à la cour des derniers sultans indépendants (Moulay Aziz et Moulay Hafid), tous leurs officiers venaient d'Algérie et étaient arabisant. Dans la nouvelle armée du sultan, chez les « lascars », tous les ordres étaient donnés en arabe vernaculaire (*darija*). Par la suite, les premiers colons vinrent encore de l'Algérie.

Ce soubassement humain des premiers âges du Protectorat explique avec quelle facilité le vocabulaire de désignation de la minorité (politique, économique, religieuse) des berbérophones par les arabophones fut repris par les premiers « Français du Maroc » : les « Chleuh ». Par la suite, la variabilité du sens donné à ce vocable suivra les aléas sociaux, militaires et politiques jusqu'à aboutir à une presque disparition du terme, remplacé par ceux de « Berbère » et de « Soussi » pour ne plus perdurer que dans la littérature savantes des linguistes ou celle plus administrative du corps des officiers des Affaires Indigènes.

Regards portés sur la culture amazighe sous le protectorat

Mbark WANAÏM
CEAS-IRCAM, Rabat

Au lendemain de la conclusion du traité de Fès en 1912, le protectorat se fixe des objectifs à réaliser dans le cadre de l'esprit du traité scellé. Parmi eux : restaurer, par tous les moyens, l'autorité du sultan dans l'espace tribal, réputé pour ses rapports conflictuels endémiques avec le Makhzen. Croyant pouvoir investir le territoire tribal sans difficulté majeure vu ses moyens de force engagés, le protectorat organise des colonnes à destination de la périphérie pour tenter de réduire « la dissidence » qui y régnait. Malgré la puissance de feu dont disposait son armée, l'ardeur guerrière des tribus ne s'affaiblit pas. Cette résistance farouche livrée aux troupes coloniales, au piémont du Moyen-Atlas, replonge le protectorat dans le mauvais souvenir d'un accrochage violent qu'il croyait éphémère, et qui s'est déroulé le 5 juin 1911 près du village de Bahlil, lors duquel les Aït Nedir et les Aït Youssi ont livré une véritable bataille rangée aux troupes françaises[1]. Cet accrochage de 1911, au cours duquel les tribus berbères se sont fermement révélées au protectorat, n'est que le symptôme d'un long conflit armé qui se profilait à l'horizon, et qui allait marquer cette période charnière de la conquête coloniale au Maroc, dans le cadre de ce qu'il convenait d'appeler période de la « pacification ». Dans le Moyen-Atlas (1913-1922), le Rif (1920-1926) et l'Anti-Atlas (1916-1934) les soumissions des tribus n'ont été, définitivement, acquises à l'empire colonial qu'après avoir employé un énorme effort de guerre considérable, sans lequel le protectorat aurait été balayé par des tribus qui ne se soumettent qu'après avoir lutté jusqu'à la dernière extrémité. Cette résistance inouïe, par laquelle furent accueillies les troupes coloniales en milieu berbère entre 1912 et 1934, a fait découvrir au protectorat la perception locale du sacrifice suprême, étant un véritable postulat chez les Berbères. Au fur et à mesure des opérations, l'intérêt scientifique colonial, sur le monde berbère, se précise et se développe touchant tous les domaines. Il a été suivi, au fil du temps, par une série d'études qui, dans leur ensemble, s'emploient à décortiquer, de fond en comble, les pratiques culturelles à vocation judiciaire ou sociale et sur lesquelles repose l'organisation sociale en tribus.

[1]PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925, pp. V-VI.

Cette étude que nous entendons mener a pour but principal de revenir sur cet héritage colonial, lors duquel le protectorat éprouve une multitude des difficultés à comprendre la société berbère. Dans la même perspective d'analyse nous tenterons d'expliquer l'évolution survenue dans l'action coloniale, à la veille et après la Grande Guerre, et son impact sur « la politique indigène » menée en tribus. Politique pour laquelle le protectorat a trouvé dans le concours du Makhzen à son action le cadre juridique pour investir ses relais chargés d'administrer les tribus (officiers des renseignements et d'Affaires indigènes) de tous les pouvoirs. D'où leur influence exécrable sur les instances tribales. Cette évolution de « la politique indigène » allait aboutir dans la fin des années 1920 à la nécessité d'introduire des réformes judiciaires jugées indispensables pour faire évoluer la société indigène dans le cadre d'un vaste plan de réformes prévues pour le Maroc colonial au lendemain de la Grande Guerre. Pour cette tâche ardue, des commissions de réflexions furent instituées. Les procès verbaux de leurs réunions et que l'on a consulté ont permis de comprendre les fondements de la réflexion coloniale quant à la nature des réformes à introduire pour achever définitivement son emprise sur le pays de « la dissidence ». Des réformes qui s'achèvent dans l'institutionnalisation controversée du droit coutumier au lendemain de la promulgation du dahir controversé du 16 mai 1930.

1. Genèse du regard colonial au Maroc

N'étant au départ que des réflexions évasives avant de se transformer en projet porté par de véritables structures administratives et sécuritaires lui étant réservé, la construction de ce regard colonial, sur les Berbères, s'appuie sur un lot de réflexions, d'idées et de projets empruntés à des expériences tentées dans d'autres colonies qu'elles soient françaises ou britanniques. Les archives de l'ancienne puissance coloniale montrent les efforts déployés par les différents services du protectorat pour cerner l'originalité berbère, ses traits distinctifs, son historicité et le rôle que joue le fonctionnement des structures tribales dans la préservation de ces traits. Ces archives consultées sans oublier la littérature coloniale, produite sous le protectorat, retracent les grands moments du processus au sein duquel les fondements de la perception coloniale de la culture amazighe ont évolué. Processus au cours duquel les actions militaire et scientifique ont été, à chaque fois, déterminantes dans les choix entrepris pour anticiper le caractère « frondeur » du Berbère.

Toutefois, la compréhension de cette évolution à notre sens implique, préalablement, une appréhension de tous les grands faits marquants de la colonisation et par lesquels elle s'explique en termes d'organisation territoriale, sociale, politique et sécuritaire du territoire des tribus. Précédemment aiguisée en Indochine, à Madagascar et en Algérie, cette triple gestion qui allait s'appliquer en milieu berbère prend racine dans des concepts et formules puisés dans un vieux vocable chargé de connotations et auquel se sont initiés les grands chantres de la

doctrine coloniale du XIXème siècle. « Race supérieure », « race inférieure », « société indigène » et « art indigène ». D'où l'importance à mener en territoires conquis une politique exclusivement « indigène ». Le protectorat a trouvé dans les écrits de Joseph Chailley[1] et Albert Sarraut[2], figures de proues de la doctrine coloniale française au début XXème siècle, de quoi nourrir sa réflexion pour rendre applicable l'esprit de la « politique indigène » au Maroc.

Lorsque l'instauration du protectorat fut scellée à Fès en 1912, le Maroc perd ainsi le contrôle effectif sur tous les symboles régaliens de sa souveraineté, l'armée, la police, les Affaires étrangères, l'économie et les finances entre autres. Cette intervention directe dans la gestion des symboles de souveraineté, selon Lyautey, est nécessaire qui voit en elle une démarche indispensable pour garantir une union entre un peuple colonial attardé (Maroc) et la puissance étrangère chargée de son développement politique, social et économique[3]. Ainsi, par cette vision, sonnent les assises du projet colonial ajusté à la spécificité marocaine[4]. Mais, Lyautey sait que « l'œuvre civilisationnelle » pour laquelle il est appelé au Maroc ne peut aboutir que dans le cadre d'une union sacrée entre le protectorat et le Makhzen. C'est pourquoi il exige, comme préalable, cette union sacrée. Cette exigence exprimée par Lyautey renvoie au profond malaise que celui-ci éprouve à l'égard du sultan Moulay Hafid, soupçonné de ne pas vouloir offrir un engagement formel à son action. Lorsque cette délicate question fut abordée avec son entourage le résident général ne cache pas son embarras, qu'il estime légitime, vis-à-vis de Moulay Hafid. La mise à l'écart de celui-ci semble inéluctable. Le moment opportun, Lyautey semble le trouver pour exprimer sa colère. La formule suivante que Louis Barthou a introduit, pour expliquer ce préalable, dans la préface de l'ouvrage « paroles d'action » résume bien non seulement la détermination de Lyautey à vouloir mettre à l'écart Moulay Hafid mais aussi la nature du socle sur lequel il entendait construire sa politique. Socle, aux multiples facettes, et dont les fondements

---

[1]CHAILLEY (Joseph), incarnait le rôle du chantre de la cause coloniale et qui avait, par ses œuvres, réussit non seulement à élaborer des théories mais aussi à identifier les solutions auxquelles il croyait pour développer les colonies. C'est en ses œuvres, plus particulièrement qui s'intitule l'Inde Britannique, publié chez Armand Colin, qu'on découvre les formules « société indigène », « politique indigène » et « l'art indigène ». Il s'est inspiré du modèle anglais pour faire avancer la politique coloniale au Maroc.

[2]SARRAUT (Albert) : dans les années trente exerce, il une longue carrière ministérielle. Avant était gouverneur d'Indochine 1911-1919. Ministre des colonies à partir de 1920. Très connu par ses théories développées dans son ouvrage *La mise en valeur des colonies françaises* publié chez Payot en 1923 et dans lequel il se fait le défenseur d'un humanisme colonial.

[3] RIVET (Daniel), *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation,* Imprimerie Hérissey, Hachette Littératures, 2003, p. 222.

[4] Le 27 avril 1912, Poincaré a adressé une lettre au Président de la République, pour approbation, et dans laquelle il précise les grandes lignes de la mission françaises au Maroc et pour laquelle a pressenti Lyautey. *« Il convient aujourd'hui d'assurer définitivement au Maroc l'unité de notre action. L'œuvre à entreprendre est toute civilisation et de progrès. Mais aucune mesure administrative durable et féconde ne peut être prise que dans des régions déjà pacifiées.»*. Albert NAVARE, *Un Voyage au Maroc*, Paris, Librairie Ch. De Lagarde, 1913, p. 168.

reposent sur cette union sacrée entre le protectorat et le Makhzen «*Nous sommes ici en pays de Protectorat où rien ne peut se faire qu'en coopération. Or la coopération exige qu'on soit deux*»[1]. Depuis la mutinerie de Fès Moulay Hafid est soupçonné de ne pas avoir accompli son rôle lorsque les mutins se sont attroupés devant son palais. Il aurait pu les raisonner. Action qu'il n'a pas faite selon le rapport d'un anonyme pointant son inertie lors du déroulement de la mutinerie. L'œil méfiant de Lyautey à l'égard de Moulay Hafid a trouvé dans ce sinistre événement de quoi nourrir en lui de forts soupçons à son égard[2]. A son terme, la mutinerie qui éclata, comme un orage foudroyant à Fès, a coûté la vie à 13 officiers, 6 sous-officiers et 30 hommes du rang français (entre caporaux et soldats). Au nombre duquel s'y ajoutent 71 militaires blessés[3]. Comment un tel désastre a-t-il pu se produire au sein d'une armée sous contrôle français ? Tout allait rapidement basculer le 17 avril 1912, lorsque l'état-major des troupes chérifiennes, aux ordres du général Brulard, reçoit du lieutenant Metzinger commandant la compagnie d'instruction « *un compte-rendu faisant connaître que ses hommes manifestaient une certaine agitation et, en particulier, refusaient de recevoir leur solde sous prétexte qu'ils n'acceptaient pas de retenue pour permettre d'assurer leur alimentation* »[4]. Les soldats en question, après avoir quitté leur caserne « Kasbah de *Cherarda* » se sont dirigés, ensuite, au palais pour faire part au sultan de leur mécontentement. « *Sommes-nous tes soldats ou ceux des Chrétiens* »[5] déclarent-ils abruptement au sultan, submergé par l'ampleur de l'ambiance délétère qui régnait dans les rangs de son armée. Certes, l'alimentation n'est qu'une étincelle qui a précipité la mutinerie. Les causes du soulèvement sont nombreuses et complexes à cerner. Quoi qu'il en soit, il s'agit des causes générales, locales et militaires[6].

Sur le plan militaire, Lyautey semble avoir identifié et localisé son ennemi qui opère dans la périphérie du pouvoir central ; il s'agit ici du bloc berbère traditionnellement en conflit avec le Makhzen et nettement hostile à l'alliance scellée entre celui-ci et le protectorat. Ennemi jugé, potentiellement, dangereux à son œuvre entreprise, et contre lequel il allait résolument organiser des opérations punitives pour le mettre hors état de nuire, le cas échéant obtenir sa reddition. Pour cela, Lyautey crée deux services clés auxquels il confie la planification et la

---

[1] Louis Huber Lyautey, *Paroles d'action : Madagascar, Sud-Orani, Oran, Maroc (1900-1926)*, préface de Louis Barthou, Paris, Armand Colin, 1927, p. XIX.

[2] Le mécontentement des soldats de l'armée chérifienne qui ont laissé éclater leur colère, avant qu'elle ne se transforme en véritable mutinerie les 16, 17, 18, 19, et 20 avril 1912, survint au lendemain de la conclusion du Traité de Fès, le 30 mars 1912. Les faits tels quels sont relatés dans le rapport d'anonyme s'interrogent, sans pour autant pouvoir le confirmer, sur le rôle ambigu du sultan dans l'éclatement foudroyant de la mutinerie suite à sa rencontre avec les mutins, à l'entrée de son palais, peu avant le déclenchement de la mutinerie.

[3] S.H.D., Anonyme, Note pour le secrétariat général : causes qui ont provoqué les massacres de Fès et le soulèvement général des tribus, 6 juin 1912.

[4] Ibid.

[5] S.H.D., Anonyme.

[6] S.H.D., Anonyme.

gestion du conflit pour saigner à blanc le bloc de la « dissidence ». Les actions du cabinet militaire, relevant du commandant Poëymireau et du bureau politique, centralisant le Renseignement et relevant du capitaine Berriau[1], sont ces deux services sur lesquels repose désormais la politique coloniale conduite par Lyautey dans l'empire chérifien. Deux services engagés sur tous les fronts et qui, en un laps de temps, se transforment en un redoutable laboratoire dont l'action est destinée tout d'abord à forger des stratégies militaire et politique pour les territoires à conquérir, puis à préparer le terrain à l'action de l'autorité de contrôle, enfin à maintenir les structures tribales sous contrôle permanant des relais de l'autorité de contrôle après les avoir vidé de leur substance.

Issus de différentes armes, pour la plupart formés dans les deux pôles d'excellences de la formation militaire française[2], fiers des exploits réalisés par leur empire en pleine expansion territoriale, fidèles aux traditions militaires françaises, les militaires débarqués pour servir l'empire au Maroc pensent pouvoir trouver dans le Maroc les conditions pour reproduire à l'identique l'expérience de conquête algérienne dans l'empire chérifien. Les ressemblances entre le Maroc et l'Algérie ne manquent pas à renforcer en eux ce sentiment de pouvoir appréhender les territoires sans coup férir. L'Algérie s'est, depuis son appréhension en 1830, transformée en ce grand laboratoire nord-africain ayant permis à de nombreux officiers et commandants d'unités d'acquérir des connaissances linguistiques locales (arabe et berbère). Support de taille et à double tranchant : du fait qu'il a permis aux officiers de se faire un regard approfondi sur les structures sociales des tribus algériennes, d'une part, et d'aiguiser leur expérience en termes d'organisation territoriale et d'administration des « indigènes » d'autre part.

C'est pourquoi ils voient dans les opérations qui se dessinent au Maroc, et pour lesquelles ils sont appelés, un devoir de « civilisation » à accomplir auprès d'un pays en état de déliquescence totale, dont les entrailles sont rongées par une anarchie pour laquelle l'élément berbère est montré du doigt (*siba*). L'autre élément ayant alimenté ce regard hautain et méprisant à l'égard des indigènes marocains réside dans le fait que le militaire français est, historiquement, réputé pour sa bravoure et son sens de l'abnégation, et ce en dépit des dangers encourus. Le prestige militaire français ainsi que la devise sacrée de l'école de Saint-Cyr[3], dont il puise sa force, ne doivent en aucun cas être écorchés par l'indigène marocain, réputé pour la superstition et qui n'a jamais montré d'idées d'administration et d'organisation. Très prés d'une civilisation primitive. En tout « très éloigné du notre »[4]. Cette thèse trouve sa légitimité dans certains écrits de téméraires-

[1]NAVARE (Albert), op, cit, p.174.

[2] L'école militaire de Saint-Cyr et l'école de guerre de Paris.

[3] Cette école fut, depuis sa création en 1802, devenue le temple du savoir militaire français. Ecole réputée pour sa devise guerrière : *« Ils s'instruisent pour vaincre ».*

[4]BERGE (Stéphane), *La justice française au Maroc, organisation et pratique judiciaire*, Paris, Ernest Leroux, 1917, p. 789.

voyageurs européens. Accompagné de ses guides indigènes auxquels il demande de l'appeler en « milieu indigène » Allal, Louis Gentil, lorsqu'il se préparait à quitter le Siroua le 20 mars 1905 pour Marrakech, un événement imprévu vint retarder le départ de son convoi. Evénement d'une rare violence et dont il a gardé un souvenir morbide. Il s'agit d'une cruelle rixe qui éclata, suite à un litige sur fond d'argent, entre deux *zettat* (guides) que le notable de la tribu lui a confié pour l'escorter à traverser le col qui le sépare de l'Assif n Tifnout. Rixe qui fait suite à un coup de poignard violent que l'un d'eux a assené à son camarade. « *Je n'ai même pas la satisfaction de faire au malheureux blessé le moindre pansement ; mes compagnons me l'interdisent : « On verrait à tes soins que tu es un roumi ». Cette scène de sauvagerie a attiré tous les gens du village. […]. Je demande quelle peine peut encourir le criminel : « Aucune- m'est-il répondu - puisque nous sommes en Bled es Siba »*[1]. Cette révélation saisissante, de Louis Gentil, montre qu'il s'est préalablement renseigné sur la zone concernée par son périple. Sidéré par cet événement, choqué par la réaction des ses guides, il ne trouve aucune difficulté à emprunter au Makhzen le vieux vocable de *siba* pour distinguer les territoires qu'il contrôle, là où régnait la sécurité et la paix, de ceux qui échappent à son influence gangrénés par une anarchie enracinée, le monde berbère entres autres. C'est pourquoi la *siba « est presque toujours synonyme de la révolte berbère »*[2].

Au lendemain de l'instauration du protectorat, bon nombre d'officiers français ont trouvé dans les écrits des voyageurs et la littérature politique du Makhzen de quoi nourrir en eux tout un regard méfiant vis-à-vis de « l'indigène » du bloc berbère qu'ils considèrent réfractaire à l'ordre et en constante « dissidence ». Débarqués dans les ports de l'empire chérifien ou arrivés par voie terrestre (Algérie), ces militaires se sont ensuite organisés en véritable colonnes à destination du pays de « la dissidence ». Rien ne laisse présager que les tribus allaient leur mener la vie dure et que leur mission allait être ébranlée par les imprévus mortels de « la pacification ». Pourtant, le violent accrochage qui a eu lieu prés du village de Bahlil (le 5 juin 1911) entre un détachement colonial et les tribus berbères de la périphérie de Fès est révélateur. Un combat acharné qui « *au dire des témoins, prit le caractère d'une véritable bataille rangée, on eut l'impression d'un adversaire inconnu jusqu'alors qui entrait en jeu. C'étaient, en effet, les contingents berbères des Aït N'Dir et des Aït Youssi, renforcés de nombreux auxiliaires venus de l'Est et du Sud, que nous avions rencontrés. Le « bloc berbère » se révélait à nous »*[3]. Il faut attendre l'hécatombe d'el Herri, le 13 novembre1914, pour que le bourbier berbère se révèle au grand jour aux troupes coloniales. Événement décisif dont l'impact allait peser lourd sur les choix entrepris pour amener les tribus à la soumission.

---

[1] GENTIL (Louis), *Mission de Ségonzac, exploration au Maroc,* Paris, Masson et Cie, éditeurs, 1906, p.325.

[2]LAROUI (Abdallah), *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, édition le centre culturel arabe, 2001, p. 164.

[3]PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925, pp. V-VI.

2 – La perception coloniale du bloc berbère au lendemain de la bataille d'el Herri (le 13 novembre 1914**)**

A- La colonne de Laverdure dépecée à el Herri

Rappel : La bataille d'el Herri est survenue dans un contexte colonial tendu, marqué par des changements abrupts qui se sont produits dans la stratégie militaire du protectorat au lendemain de l'éclatement des événements de la Grande Guerre. Pendant que celle-ci se profilait à l'horizon, la France, alors en pleine mobilisation militaire, décide de retirer du front marocain de nombreuses unités de combats de l'armée coloniale et d'Afrique, aux prises depuis la signature de traité de Fès, pour renforcer ses lignes de défense face à l'Allemagne. Effectué dans la foulée, ce retrait concernait à peu près la moitié des effectifs employés sur le sol marocain. Pour son protectorat, Lyautey n'en garderait que 25 bataillons, 14 batteries et 19 escadrons.

Le 12 novembre 1914, partant de Khenifra au soir à la tête d'une importante colonne, croyant pouvoir remporter une bataille décisive en surprenant le chef berbère Moha Ou Hammou au cœur de son fief, le colonel Laverdure, se lance à marches forcées, le 13 novembre à l'aube, sur la kasbah de Moha Ou Hammou. La promptitude de l'attaque fut foudroyante. La tente personnelle de Moha où ses femmes furent logées fut pillée et saccagée sans retenue par les éléments de la colonne l'ayant assailli. C'est en celle-ci que les spahis de Laverdure allaient découvrir un butin de guerre inattendu. Prise de taille qui ravive à nouveaux les vieux stéréotypes pour lesquels les Berbères sont accablés, la rapinerie et le banditisme entre autres. A son sujet, l'officier interprète Ben Daoud[1] souligne que cette prise de guerre dont les spahis de Laverdure se sont emparés dans la tente de Moha Ou Hammou concerne un patrimoine d'une valeur importante que le chef de Zaian ait accumulé lors de ses activités de « rapinerie »

- « Le 13 novembre 1914, la charge des spahis, dans le camp de Moha ou Hammou, tomba sur des coffres pleins d'or, en pièces de 100 francs, remontant à Louis XIV, à Louis XV, en doublons espagnols, en douros portugais, en pièces de 5 francs de l'ancien régime. Il y avait même des écus tournois et des bijoux très anciens. Ce sont des voleurs merveilleux dont la patience, l'audace nous surprennent »[2].

Après avoir pillé à sa guise, Laverdure, émerveillé de ses exploits, ordonne à sa colonne de reprendre le chemin du retour pour gagner le poste de Khenifra. Pendant que la colonne parcourt la distance qui la sépare du poste de la garnison,

[1] Historien et haut fonctionnaire coloniale en Afrique Occidentale française (AOF). Très connus par écrits sur les réformes du système scolaire colonial. Au lendemain de la Grande guerre il fut nommé par Lyautey directeur de l'Instruction publique, des Beaux-arts et des Antiquités au Maroc ; poste qu'il conserve jusqu'en 1925.

[2] BEN DAOUD (officier interprète), « Notes sur le pays Zaian », *Les archives berbères*, publication du Comité d'études berbères de Rabat, volume II, année 1917, Casablanca, éditions Frontispice, p.282.

et sans qu'il ne s'y attende, Laverdure et sa colonne se voient, rapidement, encercler et assailli par de nombreux cavaliers de Moha Ou Hammou, assistés des renforts venant en leur secours des tribus voisines[1]. Progressivement, l'étreinte se resserre autour de la colonne dans un terrain escarpé et défavorable à la manœuvre. Assailli de toute part, Laverdure et ses hommes livrent un combat acharné contre les cavaliers de Moha Ou Hammou résolument déterminés à prendre leur revanche. Une bataille sanglante fut alors engagée dans le ravin de Bouskour où la mêlée et l'engagement y furent foudroyants entre les belligérants. Pris dans l'esprit de venger les siens, épaulés par de nombreux contingents venus leur prêter main forte, les cavaliers de Moha Ou Hammou ne laisseraient aucune possibilité à Laverdure de s'échapper. Lors de cette bataille sa colonne fut dépecée. Repoussés son succès, les cavaliers de Moha Ou Hammou parvinrent à atteindre Laverdure et de nombreux officier de son ordonnance[2]. *« Le 13 novembre 1914, éclate comme un coup de tonnerre la rude affaire d'El Herri »*[3]. Le 13 novembre à 18 heures, traumatisé par le déroute de la colonne et voyant le danger se profilant à l'horizon de sa garnison, le capitaine Croll, alors commandant d'armes de Khenifra, envoie un message de détresse au commissaire résidant général (Rabat), au général commandant les régions Fès-Meknès, à colonne Duplassis et au cercle Beni Guild. Il sollicite l'envoi en urgence des renforts conséquents pour secourir sa garnison. Message qui illustre l'état d'esprit apocalyptique des soldats de la garnison suite à l'hécatombe d'el Herri. *« Détachement sortis aux ordres Colonel Laverdure allant El Herri surprendre campement Moha ou Hammou est assailli. Retour par contingents évalués 5.000 hommes. Est presque anéanti. Batteries 75 et 65, section mitrailleuses tous chevaux tués. Envoyez extrême urgence marche forcées renforts, garnison étant réduite à 3 compagnies »*[4]. Cette bataille a fait l'objet de plus de 20 rapports envoyés à la résidence ou au général commandant les régions Fès-Meknès, et dans lesquels chaque officier ou sous-officiers, rescapé ou rattaché au poste de Khenifra, décrit les circonstances des préparations et le déroulement de la bataille[5]. Les

---

[1] Bulletin officiel de l'Empire chérifien n °113, 21 décembre 1914, Ordre général n°112, p.873.

[2] Capitaine rattaché au poste de Khenifra au moment de la bataille, le général Théveney n'a pas participé à la bataille mais a porté secours aux rescapés et blessés d'El Herri. 17 ans après l'hécatombe Théveney revient sur le souvenir d'El Herri à qui il a accordé plusieurs articles publiés dans le journal « L'Africain ». Articles qui illustrent l'un des épisodes sanglants de la « pacification ». Suite à sa cuisante défaite face aux tribus de Zaian. *« Plus de 10.000 Zaian ou Chleuh ont pris part à la curée. Ils ont éprouvé, d'ailleurs des pertes sanglantes, les nôtres leur ont fait payer cher leur succès. De nôtre côté, nous avions perdu : tués, 33 officiers (dont tous les officiers supérieurs et el commandant de la colonne) et 850 hommes, tués ou disparus ; blessés, 5 officiers, 175 hommes. Tout le matériel, toutes lés-armes des tués et dés blessés étaient entre les mains de l'ennemi ».* THEVENEY (le général), Pages marocaines, un tragique épisode de nos luttes en pays Zaian : Le Drame d'El Herri (13 novembre 1914), « L'Africain hebdomadaire illustré », Alger, vendredi 15 janvier 1932, n° 88, p. 2.

[3] Bulletin officiel de l'Empire chérifien, op, cit. p.873.

[4] S.H.D., CROLL (le capitaine), colonnes de secours de Khenifra, rapport d'opérations du 13 au 30 novembre 1914.

[5] S.H.D., Rapports sur el Herri, décembre 1914.

innombrables enquêtes diligentées par les différents services de l'armée, pour comprendre les raisons profondes ayant amené au fiasco d'el Herri, illustrent bien l'ambiance délétère qui régnait au cabinet militaire de Lyautey à Rabat. La consultation de certains dossiers comportant les rapports établis sur el Herri a permis de comprendre les facteurs ayant contribué à la transformation du raid éclaire de Laverdure sur le campement de Moha Ou Hammou en un véritable fiasco militaire dont les conséquences n'ont épargné ni Lyautey ni son entourage.

Suite à ce désastre, piqué au vif, conscient de ses conséquences fâcheuses sur son prestige, Lyautey enchaîne des enquêtes pour déterminer les erreurs ayant transformé l'aventure du colonel Laverdure en fiasco militaire. Un événement décisif qui allait non seulement initier la stratégie militaire de Lyautey à la refonte totale, mais aussi précipiter l'effritement du substrat sur lequel s'est construite la perception coloniale du Berbère Dans les archives consultées, Laverdure a été présenté comme un officier téméraire imbu de sa personne et de son expérience militaire héritée de son séjour à Madagascar[1]. Cependant, on ignore la date de son arrivée au Maroc. Depuis qu'il est muté à Khenifra, Laverdure croit pouvoir mettre à profit l'expérience de Madagascar pour remettre en scelle pour une nouvelle carrière militaire. Faute de ne pas avoir pu mesurer l'énorme différence entre les deux théâtres d'opération, Laverdure méprise et sous-estime son ennemi, ignorant ainsi les codes régissant le mode de vie social et le sens de la dignité et de l'honneur chez les Berbères. Bref un colonel trahis par sa propre expérience aiguisée à Madagascar et qui se révèle totalement inapproprié pour le théâtre d'opérations marocain. Voici l'extrait d'un long rapport établi par le général Henrys, commandant des régions Fès-Meknès, et dans lequel il réserve, après enquête sur le fiasco d'el Herri, un blâme posthume à Laverdure « *Le Colonel Laverdure a été hanté par l'idée fixe du coup d'audace. Il s'imaginait que Moha Ou Hammou pouvait se prendre comme un chef noir quelconque* »[2].

Si les rapports pointent la stratégie militaire hasardeuse de Laverdure (surprendre l'ennemi dans son fief) ainsi que l'inopportunité de son expédition (contexte de la Grande Guerre) pour expliquer le revers essuyé, les fragments poétiques dont regorgent encore la mémoire locale offrent la possibilité d'approcher la perception locale de la bataille. Des fragmentes glorifiant l'action des cavaliers de Moha Ou Hammou comportent des indicateurs non négligeables pour lever le voile sur la raison principale ayant amené les tribus aux ordres des du chef de Zaian à répliquer violemment à l'action de Laverdure. Le déshonneur infligé au chef berbère en lui enlevant ses femmes aurait été décisif dans la mobilisation de plusieurs tribus dont les captives sont issues. Cette affaire d'enlèvement n'a fait l'objet d'aucun commentaire approfondi de la part des militaires. Dans les rapports

---

[1]PICHON (Jean), *Le Maroc au début de la Guerre Mondiale, El- Herri (Vendredi 13 Novembre 1914).* Préface du général Henrys, Paris, Ch.-Lavauze, 1936, p. 40.

[2]S.H.D., HENRYS, le général, commandant des régions Fès-Meknès, rapport à Lyautey, Khenifra 27 nombre 1914, p.6.

du général Henrys, ce point n'a été abordé qu'incidemment[1]. Pourtant la poésie locale considère cet enlèvement comme étant le vecteur ayant enclenché la réaction tonitruante des tribus le jour même. Les fragments poétiques consultés donnent distinctivement quatre noms propres des femmes enlevées et le nom d'une cinquième tuée dans son lit lors de l'assaut éclair mené par Laverdure. Des vers poétiques ont fait allusion à Mahjouba et à Tihihit, respectivement tombées aux mains d'*arumi*, ainsi que Mimouna tuée dans son lit.

« An ammer iwghrrib n Mahjouba oula Tihihit
Idammen n Mimouna n Hmad innaghall i tissi »

« Pleurons le calvaire de Mhjouba et de Tihihit »
Pleurons le sang de Mimouna n Hmad versé dans le lit »[2]

Portée sur l'étude du dialecte berbère des Zaïan et des Aït Sgougou, l'œuvre de l'officier interprète Victor Loubignac renferme, quant à elle, tout un lot de fragments poétiques d'une valeur historique inestimable sur l'affaire el Herri. Cependant, ces fragments ne sont pas tous destinés à chanter les louanges de la résistance des Zaïan. Car une partie non négligeable d'entre eux fut produite par les tribus soumises, dont les poètes se sont employés, depuis la bataille d'el Herri, a affublé Moha Ou Hammou, suite à l'enlèvement de ses femmes par l'*arumi*. C'est pourquoi il est, au lendemain de la bataille, en butte aux moqueries et aux quolibets de ses adversaires.

« A lqaïd, a ï azzaïi, is ul id is tekkatem isqirr s ennfed? A wa d'an, a bu ifullisen! i lfdaht er rebbi , tuger tad allu tinek ».

« O qaïd,ô zaiani, est-ce que vous ne combattiez pas les ichqern avec le canon? Résignes-toi, ô mangeur de poulets ! au châtiment de Dieu, la puissance des français est supérieure à la tienne »[3].

« Alumi ikusa tamazirt s lanfad, ï iwi n tisendnan I Moha bu tmeslin »
« Le chrétien s'est approprié le pays grâce au canon ; il a ravi les femmes de Moha »[4]

"A bu uzqul is tella lunis digun? A wa tedda k ull atta teqda lhjoubit »

---

[1] Ibid.

[2]KHADAOUI (Ali), l'histoire de la résistance armée dans les Atlas « racontée par la poésie », acte du colloque organisé par l'Institut Royal de la Culture Amazighe sur « Le résistance marocaine à travers l'histoire ou le Maroc des résistances », série : colloques et séminaires- n°8, Tome2, Rabat 2005, pp.322-323.

[3]LOUBIGNAC (Victor), *Etude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou, 2ème et 3ème section : textes et lexique,* Paris, édition Ernest Leroux, 1925, p. 405.

[4]LOUBIGNAC (Victor), op.cit., p.409.

> « O bouzqour, peut-on chez toi se fréquenter? La fille des Aït Atta t'a été enlevée et il n'était plus question de se cacher le visage »[1].

Le général Théveney a lui aussi approché l'événement d'el Herri. Bataille à laquelle il a consacré de nombreux travaux distingués. C'est dans l'un de ses articles qu'un poème lyrique, traduit du berbère en français, a été repéré. Poème dont son auteur n'a pas été cité. Sa traduction, du berbère au français a été réalisée en 1915, grâce au concours bienveillant de l'officier interprète Ben Daoud rattaché au poste de Khenifra. Bien que la transcription berbère du poème ne soit pas établie, sa version française s'appuie sur un vocabulaire qui traduit l'euphorie extrême dans laquelle l'état d'esprit du poète, suite à l'exploit d'el Herri. Sa teneur regorge de précieux renseignements au sujet de la bataille et que l'on résume comme suit :

Le poète a commencé son récit poétique par un hommage émouvant destiné aux malheureuses Zahra Taarabt et Yamna Ou Atta, respectivement femmes de Moha Ou Hammou, enlevées par « Ba Heim Irumin », neveu de Moha rallié aux Français avant l'attaque[2]. Ensuite, le poète nous fait part du moment de l'assaut et comment la résistance a pu s'organiser à la pointe du jour du vendredi. Résistance pendant laquelle les jeunes filles, du campement investis, se sont distinguées. Elles n'ont cessé, depuis le début de l'assaut, à produire des youyous stridents en vue d'encourager les hommes à résister à l'*arumi*. Troisième élément, quant à lui, pointe le rôle décisif des renforts venus des Ichqern et des Aït Ishaq dans le basculement des rapports de force. Renforts grâce auxquels les Imazighens sont parvenus à encercler l'*arumi* aux abords de l'Assif n Bouskour. Enfin, malgré la victoire des siens l'état d'esprit du poète demeure toujours affligeant. Il pleure particulièrement la cause de Zahra Taarabt et de Yamna Ou Atta, toujours aux mains de l'*arumi*, alors que de vaillants guerriers des tribus sont tombés en martyre pour elles, sans pour autant que leur délivrance ne soit obtenue. Quelques jours plus tard, les deux femmes enlevées regagnent leur liberté. Elles sont remises à Moha Ou Hammou par le général Henrys lui même. Geste par lequel il aspire émousser l'ardeur guerrière des tribus voyant en cet acte d'enlèvement la détermination de Laverdure à porter atteinte à leur dignité. Ce poème traduit en français et que nous présentons ici en son intégralité a été introduit dans le but d'apporter un éclairage sur l'ambiance qui régnait dans le Zaian suite à l'exploit des cavaliers des tribus ayant pris part à la bataille aux abords de l'Assif n Bouskour.

> Je frissonne à la seule idée de chanter cette grande et malheureuse journée de vendredi[3].

---

[1]LOUBIGNAC (Victor), op.cit, p.395.

[2]Théveney nous révèle également que le neveu en question fut un ancien Makhzeni du Bureau de Khenifra. Il a servi de guide à la colonne Laverdure lors de la prise du camp de Moha Ou Hammou. Il est traité de *rumi* parce qu'il a abandonné les siens au profit des Français.

[3] Fait allusion au combat d'El Herri se déroulant le vendredi 13 novembre 1914.

C'est pour toi, ô gracieuse Zahra[1] au sourire si délicat.
C'est pour Yamma Atta à la taille de guêpe.
C'est ainsi que pour les Izaïan, ces lions de l'Atlas.
Et c'est enfin pour les Imahzen, piliers de notre tribu.
Que je dédie mes vers dépourvus des charmes de l'éloquence.
O vous poètes de la montagne, ô vous intrépides guerriers, me pardonnerez-vous la pauvreté de mes vers ?
C'était la pointe du jour du vendredi sacré.
Déjà les femmes aux chevelures dénouées avaient quitté leur couche.
Quand semblables aux vagues en furie, une horde de roumis se précipite sur nous.
Les balles sifflaient, le canon tonnait, quelle horreur... Nos enfants pleuraient.
Que Dieu vienne à notre secours.
Le combat commence
Tenons bien nos armes, l'ennemi atteint nos tentes
Les plus courageux faiblissent
Mais dominant tout ce vacarme, des youyous stridents des jeunes filles du douar font frissonner nos chairs
Sur son plus beau coursier, le vaillant Ahmaroq, suivi d'Haoussa [Hussa][2], le guerrier des grands jours, charge le roumi, race maudite d'Allah.
Mais, ô malheur, ô désespoir, Ba Heim Iroumin[3] fils du péché, enlève les deux femmes du Caïd : Zahra et Yamna
Quelle honte pour la tribu ! Quelle infamie !
Mais ne perdons pas espoir ! Allah.
Allah est clément et sait récompenser la patience des « Mouhedjines »
Nos voisins, en effet, arrivent à notre secours.
Nos ennemis d'hier, Aït Ishaq et Ichqern s'unissent à nous pour le « Djihad ».
Et sur les bords du « Bou Skour »[4] le combat commence.
Aouam, Aouam,[5] crient nos intrépides guerriers et, sans se soucier du danger, bravent la mort en chargeant les canons
Le roumi est brave et courageux et il nous l'a bien prouvé au cours de cette journée.
Le corps à corps s'engage au milieu d'un oued de sang et nos plus valeureux guerriers périssent.
Le canon fait rage, la fusillade crépite à-tel point que le ciel s'obscurcit par les nuages de fumée de poudre.

---

[1] Zahra Taarabet et Yamna Ou Atta sont les deux femmes enlevées par le neveu de Moha Ou Hammou.

[2] Ahmaroq et Haoussa, fils de Moha Ou Hammou

[3] Neveu de Moha Ou Hammou rallié aux Français avant l'occupation de Khenifra.

[4] Oued Bou Skour, lieu où s'est déroulé le second épisode d'El Herri.

[5] Aaouam, terme berbère local correspondant à l'adjectif « vite, vite ».

Nos ennemis sont en fuite, ils abandonnent leurs armes et la terre est jonchée de cadavres.
O Prophète d'Allah, bénis les âmes pieuses de tes fidèles, morts pour la foi et l'Islam.
O jeunes filles de gloire, pleurez vos nobles amants aux beaux *nouadeurs*[1] noirs.
Zahra chez le roumi, Yamma chez le *roumi*, souillées de son regard, ô fleurs des jeunes femmes.
Que de guerriers sont morts pour vous.
La mort est du reste pour le guerrier un sujet de joie et de triomphe.
Après le sifflement des balles est-il quelque chose de plus agréable et de plus mélodieux que la voix de son bien aimé [2]?

Mais cette victoire remportée contre le *roumi,* réputé pour son orgueil ne changera en rien le regard de celui-ci sur le chef des Zaians, affublé de sobriquets, le pillard et le brigand entre autres[3]. Dans les rangs de l'armée, on tente à minimiser l'impact d'el Herri sur les stratégies élaborées pour occuper le Moyen-Atlas. C'est pourquoi, la bataille est perçue comme un accident isolé dû aux erreurs de Laverdure aveuglé par la surestimation de soi et la sous-estimation de l'adversaire. Écorcher dans son prestige militaire suite au mauvais sort réservé aux siens morts ou portés disparus, le général Henrys[4] ordonne au colonel commandant la garnison de Khenifra de veiller à l'application d'une série de mesures par lesquelles il entend punir Moha Ou Hammou et les tribus ralliées à sa cause. Sous forme d'instruction politique, la correspondance du général Henrys, envoyée le 27 novembre 1914 au colonel Duplessis, témoigne de la haine viscérale que le général éprouve à Moha Ou Hammou. Dans cette instruction politique, il ordonne à son subordonné d'imposer un blocus économique total au territoire zaïan pour resserrer l'étreinte autour de l'ennemi. Pour y parvenir le général Henrys demande au colonel Duplessis « *d'interdire de la façon la plus absolue tout achat de bestiaux aux dissidents par l'administration* » [5] et de verrouiller, hermétiquement, à l'ennemi l'accès aux marchés de Bekrit, Kebab et Beni-Mellal pour marchander ou s'approvisionner[6].

B - L'Action politique, choix alternatif à l'action politique

A Rabat, la résidence est assombrie. Elle sombre dans un désarroi moral et militaire. Dans l'immédiat, la résidence ne peut qu'entériner les mesures de représailles entreprises par le général Henrys. Désabusé suite au fiasco inattendu, le protectorat prend conscience de la nécessité d'introduire des changements urgents

---

[1] Terme berbère local désignant les cadenettes des guerriers.

[2]THEVENEY (le général), Pages marocaines, un tragique épisode de nos luttes en pays Zaian : Le Drame d'El Herri (13 novembre 1914), « L'Africain hebdomadaire illustré », n°99, vendredi 5 février 1932, p.2.

[3] Ben Daoud, officier interprète, op, cit, p. 283.

[4] A l'époque commandant des régions Fès-Meknès.

[5]S.H.D., HENRYS (le général), Instruction politique n°153 FMR.

[6]Ibid.

dans la stratégie employée dans la conquête du Maroc insoumis. Un changement qui implique préalablement une refonte profonde de du regard colonial porté sur les indigènes du pays insoumis. C'est dans le cadre de cette nouvelle démarche que le protectorat a œuvré pour donner importance à l'action politique jugée prioritaire dans les nouvelles orientations fixée à la conquête territoriale. Action moins couteuse en hommes et matériel par rapport à l'action militaire. Dans la même perspective de refonte globale, et pour préparer un personnel hautement qualifié à gouverner et à administrer les zones « pacifiées », le protectorat renforce les programmes d'instruction dans les Centres de formation chargés d'initier les officiers de renseignements à l'esprit de la « politique indigène »(Centre de perfectionnement de Meknès et à l'Ecole Supérieure de langue arabe et de dialectes berbères[1]).

Suite aux changements qui se sont produits dans la politique de « pacification », celle-ci n'est plus depuis associée aux expéditions brutales et à la manifestation démesurée de la force militaire. D'où la formule de Lyautey *« Montrer la force pour en éviter l'emploi ». « Un chantier vaut un bataillon »*[2]. Cette nouvelle philosophie prêchée au plus haut sommet des rouages du protectorat allait connaître un tournant décisif au lendemain de la création de la Direction des Affaires indigènes en 1917. Direction chargée de *« l'ensemble des affaires politiques en matière indigène, dans toute l'étendue de la zone française »*[3]. Partout où elle impose son autorité, l'action de ladite Direction, dont l'influence ne cesse de prendre de l'ampleur dans des tribus, gagne en crédibilité dans un milieu indigène politiquement et administrativement quadrillé par une pléiade d'officiers investis de tous les pouvoirs civil et militaire.

Dans ce nouvel ordre établi, l'*amghar* n'est plus aux ordres de l'assemblée de sa tribu mais à ceux de l'autorité coloniale, représentée par l'officier des Affaires indigènes, et auprès de qui il reçoit les directives. Après avoir été vidé de sa substance initiale, suite à la promulgation du dahir 21 novembre1916, le rôle de *ljmaat* n'est plus ce qu'il était comme auparavant. Désormais, cette instance tribale fut remplacée par la *jemaa* administrative, dépourvue de toute initiative d'action de gestion. Dans la même perspective de réformes initiées, la prononciation de jugements, la désignation de l'*amghar* et la gestion de litiges ne relèvent plus du domaine de la *jemaa*. Ainsi, le prestige des assemblées tribales et la notoriété des lieux où leurs réunions sont organisées se voient cruellement amoindrir par les multiples attributions dont l'autorité de contrôle est investie en tribus.

Considérés comme fer de lance de la « politique indigène » et relais de l'autorité de contrôle, les changements introduits interpellent essentiellement les commandants

---

[1] Ecole instituée par Arrêté résidentiel du 15 novembre 1912.

[2]GUILLAUME Alphonse, (général), *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, René Julliard Séquana, 1946, p. 103.

[3]Empire Chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, bulletin officiel du 11 juin 1917, n° 242, p .631.

de postes (officiers des Affaires indigènes), sensés être en contacts direct avec les « indigènes ». Catégorie devant laquelle le colonel Berriau, directeur de la Direction des Affaires indigènes en 1918, a professé un cours dans les locaux du Centre de perfectionnement de Meknès portant sur les nouvelles méthodes à prévoir dans l'action de l'autorité de contrôle pour garantir au protectorat le loyalisme permanent « des indigènes ». Pour y parvenir, Berriau en s'adressant aux officiers en formation, souligne l'importance d'avoir *« du bon sens, être actif, ingénieux, poli, comprendre l'âme indigène »*[1] Le Centre de perfectionnement de Meknès s'est, depuis sa création en 1918 transformé en véritable temple du savoir où se sont organisées les conférences d'initiation à la « politique indigène » pour éclairer les officiers en formation sur ses fondements et ses enjeux[2]. Outre sa vocation militaire qui lui y était fixée, l'officier de renseignements, soucieux de conquérir l'esprit indigène, est tenu de répondre aux exigences suivantes : apprendre à parler l'arabe et le berbère. Sans cette condition, claironne Berriau[3], à son auditoire en formation au Centre, *« on ne peut rien faire d'utile sans elle, car, sans elle, tout contact direct avec l'Indigène est impossible »*[4]. Se montrer harmonieux dans ses rapports avec l'indigène et le respecter dans sa vie sociale font, également, figures des préalables du premier ordre que Berriau ne cessait de marteler en officiers en formation. Vis-à-vis de son état- major, l'officier de renseignements, pour Berriau, est tenu de lui fournir des études sur la géographie physique et la vie sociale des tribus placées sous son commandement et d'établir des notes sur : les familles influentes, les confréries religieuses, les grandes *médrassa*, la gestion du conflit intertribal, le régime de la propriété et le statut du Chraâ en milieu berbère[5]. Car l'officier est le seul à pouvoir recueillir cette documentation. Habile stratégie grâce à laquelle la résidence a pu recueillir, au fur et à mesure de la « pacification », des renseignements précieux sur un espace territorial désigné comme sanctuaire des trois groupements berbère suivants : *« les Rifains au Nord, les Beraber au centre, les Chleuh au Sud »*[6].

Sous forme de notes ou d'études réalisées par les officiers des Affaires indigènes, cette mine d'or de données a permis, pour la première fois, au protectorat de se forger un regard fondé. Sur les réalités sociales, il faut dire que le travail de cette pléiade d'officiers a beaucoup servi de base aux artisans de la « politique indigène » pour introduire des ajustements aux choix entrepris dans l'organisation territoriale et l'administration de la population locale. Des choix qui n'ignorent pas

---

[1] Revue militaire française, 92 année, juillet-septembre 1922, Paris, Librairie Chapelot, p 116.

[2] Empire Chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 281, 11 mars 1918, p. 255.

[3] Directeur des Affaires indigènes.

[4] BERRIAU (Martin), (colonel), Directeur des Affaires indigènes et du Services des Renseignements du Maroc, *« L'officier de Renseignements au Maroc »,* Conférence faite au Centre de perfectionnement de Meknès, Imprimerie rapide, G. Marcié et Cie, Casablanca, mai 1918, pp.14.

[5] Ibid

[6] PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925, p.9.

les réalités sociales et culturelle de la population, mais ne leur offrent pas non plus la possibilité de se développer indépendamment de l'influence de l'autorité de contrôle. D'où la dépendance permanente de l'action des instances tribales des attributions élargies des officiers des Affaires indigènes en matière d'organisation et d'administration. Le projet conçu pour faire évoluer le droit coutumier porte en lui les traces de cette philosophie coloniale qui prend racine dans l'esprit du code de l'indigénat établi en 1881.

A mesure que la « pacification » progresse et s'étend sur l'ensemble du territoire, le voile se lève sur les zones d'ombre entourant les traits distinctifs par lesquels les tribus berbères se distinguent. Traits qui s'illustrent dans un ensemble de règles et pratiques sociales aux origines ancrées et sur lesquelles repose le fonctionnement social et politique de chaque fraction tribale ou confédération. Désormais, le doute est levé ; les études monographiques établies par les officiers des Affaires indigènes, même si elles n'ont pas pu pénétrer tous les ressorts de l'organisation politique et sociale des tribus, soulignent que dans le milieu tribal berbère et contrairement aux écrits précédents, *« ne régnait pas forcément le désordre comme on serait porté à l'imaginer »*[1]. Les recherches menées par les officiers des Affaires indigènes font ressortir un ensemble d'éléments renvoyant aux traits distinctifs précités. Dans la tribu, le droit coutumier est considéré fondamental pour l'organisation sociale. Véritable assise juridique sur laquelle repose l'ordre social établi. Quant à la vie religieuse, le milieu berbère donne une image d'une société très imprégnée par le culte maraboutique. Raison pour laquelle, selon Victor piquet, *« le sentiment religieux se réduit au culte des saint locaux sous la forme la plus simpliste »*[2].

Outre les aspects immatériels qu'incarne la culture locale et ayant fait l'objet de plusieurs travaux, le statut de la femme en milieu tribal a lui aussi été approché sous toutes ses facettes possibles. Les constats établis à ce sujet, et bien qu'ils s'appuient sur des résultats préliminaires, ont fait découvrir aux artisans de la « politique indigène » un champ de recherche jusque là inexploré et d'une importance primordiale pour jeter la lumière sur toutes les zones d'ombres qui entourent le rôle de la femme dans l'organisation sociale, son statut et son droit à l'héritage. Dans le milieu berbère, souligne le commandant Loup, la situation de la femme, par rapport au reste de la société marocaine, n'est pas misérable[3]. Il s'appuie sur le statut monogame qui, selon lui, demeure une règle dominante et presque inviolée dans l'ensemble des tribus à l'exception de certains cas de polygamie repérés chez la notabilité. D'autres s'évertuent à apporter des explications à la au phénomène si répandu de la monogamie en tribus berbères. Ils trouvent dans les rapports qu'entretient le Berbère avec la religion et les marabouts. D'où les thèses avancées et selon lesquelles ce phénomène prend racine dans les

[1] PIQUET (Victor), op, cit, pp 202-203.

[2] PIQUET (Victor), op, cit, pp 282-283.

[3] LOUP, (Commandant), « La famille musulmane au Maroc », *Revue militaire française*, 100ème année, Paris, Librairie militaire, avril-juin, 1930, p.66.

rapports superficiels qui lient le Berbère à l'Islam. Autant dire l'Islam ne joue aucun rôle quelconque dans le fonctionnement de l'organisation sociale des sociétés berbères, historiquement réputées pour leur attachement aux pratiques coutumières enracinées et dont elles puisent l'essentiel pour leur organisation et la répartition des rôles. Si la femme berbère est, généralement, appréciée et considérée, « *libre et non voilée, et mène une vie domestique moins effacée qu'en pays arabe* »[1], le droit à l'héritage lui y est hermétiquement verrouillé. Droit qui revient uniquement aux hommes. Les exemples en la matière ne manquent pas dans la littérature coloniale. En voici, pour illustration, celui rapporté par Victor Piquet et concernant la tribu Zemmour, chez qui « *les femmes et les filles n'héritent pas* »[2].

Concernant les parlers berbères, la littérature coloniale les ayant approchés peut être classée en deux catégories principales. La première s'illustre dans les travaux pionniers d'André Basset et Amar Boulifa, tous deux issus de l'école algérienne réputée pour ses premières réflexions sur le Berbère marocain[3]. Quant à la seconde catégorie elle s'illustre dans les œuvres des officiers de renseignements ayant été appelés à servir en milieu amazigh. Contrairement aux œuvres de l'école algérienne portant un aspect académique, l'intérêt accordé aux parlers berbères sous le protectorat s'inscrit dans le cadre l'esprit de la « politique indigène » rappelé précédemment. L'apprentissage des dialectes était indispensable dans la fonction des officiers appelés à servir le protectorat en tribus « pacifiées ». La maitrise de ces dialectes leur permet tout d'abord de communiquer directement avec leurs administrés et loin de l'influence exécrable des traducteurs locaux ou celle des officiers interprètes, pour la plupart algériens. Puis, pour l'administration coloniale, parler l'un des parlers berbères permet d'éviter de produire à nouveau des situations d'incompréhension héritées de la « pacification », lors de laquelle les officiers en charge des opérations éprouvent des difficultés à se faire comprendre par des Berbères ne parlant ni français ni arabe.

> « Nous nous sommes trouvés ainsi punis de notre trop longue méconnaissance du monde berbère. Pourtant, les leçons à cet égard ne nous manquent pas : lorsqu'à Marrakech, on reçut les délégués de telle tribu chleuh du Haut-Atlas- les Ida ou Tanan- qui venaient faire leur soumission, on leur adressa d'abord la parole en arabe. On peut se demander par quelle aberration. On s'aperçut vite d'ailleurs, à leur attitude, qu'on se fourvoyait. On leur parla berbère : aussitôt leurs figures s'éclaircirent ; ils furent en confiance »[4].

Entre les administrateurs français qui ne savaient que l'arabe et les administrés berbères ne parlant que le berbère, la tyrannie des officiers interprètes ou celle des traducteurs locaux non qualifiés semble avoir, longtemps, régner avant que le protectorat ne s'aperçoive de ses effets pervers. Parler donc l'un des dialectes

---

[1] PIQUET (Victor), op, cit, p. 221.

[2] PIQUET (Victor), op, cit, p. 67.

[3]HUGUET, (Jean), « Les races marocaines », *Revue générale des Sciences pures et appliquées,* 25ème, n°7, Paris, Librairie Armand Colin, 15 avril 1914, p. 293.

[4] PIQUET (Victor), op, cit, pp. 294-295.

berbères, pour le colonel Berriau, est indispensable. Il permet de prémunir l'officier administrateur contre la tyrannie multiforme du traducteur[1]. D'où la nécessité d'initier les officiers en formation à l'apprentissage des parlers locaux, qu'ils soient berbères ou arabe, pour résoudre cet handicape linguistique qui leur fait souvent défaut. Pour encourager les fonctionnaires du protectorat et les Européens qui viennent s'installer au Maroc à apprendre à parler le berbère Lyautey, par un arrêté résidentiel du 15 novembre 1912 à Rabat, l'Ecole Supérieure de langue arabe et de dialectes berbères. Institution qui au fil du temps allait devenir un pôle de formation incontournable pour tous les cadre civils et militaires destinés à servir en tribus. Sa vocation allait s'affirmer au lendemain de la promulgation de l'arrêté viziriel du 15 mars 1914. En vertu duquel les attributions de l'Ecole, en matière de formation et délivrance de diplômes, se sont étendues. Ainsi, dans le cadre de l'esprit dudit arrêté, l'Ecole est désormais habilitée à délivrer à ses lauréats, selon leur cursus, des diplômes suivants : certificat de connaissance d'arabe parlé, un brevet de langue arabe, un diplôme de langue arabe, un brevet de berbère et un diplôme de dialectes berbères[2]. L'appui bienveillant de Lyautey à la mission de l'Ecole allait prendre de l'ampleur au lendemain de la promulgation des arrêtés viziriels du 4 janvier 1916 et du 9 mars 1918, par lesquels des primes sont accordés aux cadres civils et aux officiers du Service des renseignements titulaires des diplômes délivrés par l'Ecole. Pour l'arabe du brevet ou du diplôme de langue arabe. Pour les dialectes berbères, les primes sont accordées aux cadres titulaires du brevet ou du diplôme de dialectes berbères de l'Ecole.

Le tableau ci-après renseigne sur l'ensemble des primes attribuées aux fonctionnaires et officiers de renseignements titulaires des titres berbères délivrés par l'Ecole.

[1] BERRIAU, (Martin), op, cit, p 14.

[2] Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, 23 mars 1914, n°88.

Arrêtés	Nature de la prime instituée	Taux de la prime	Bénéficiaires
Arrêté viziriel du 4 janvier 1916 instituant une série de primes pour encourager l'étude de la langue arabe et des dialectes berbères.	Prime de 2ème classe	500 francs par an	Attribuée aux fonctionnaires ou officiers titulaires du brevet de dialectes berbères.
	Prime de 1ère classe	800 francs par an	Attribuée aux fonctionnaires ou officiers titulaires du diplôme de dialectes berbères.
Les deux primes ne peuvent s'accumuler			
Arrêté viziriel du 9 mars 1918 modifiant l'Arrêté viziriel du 4 janvier 1916, instituant une série de primes pour encourager l'étude de la langue arabe et des dialectes berbères.	Prime de 3ème classe	250 francs par an	Attribuée à tous les interprètes militaires, officiers de renseignements et médecins militaires, titulaires du certificat de dialectes berbères.
	Prime de 2ème classe	500 francs	Attribuée à tous les fonctionnaires civils et interprètes civils et militaires, titulaires du diplôme de dialectes berbères.
	Prime de 1ère classe	800 francs	Attribuée à tous les fonctionnaires civils, interprètes civils et militaires, titulaires du diplôme de dialectes berbères.
Les trois primes ne peuvent s'accumuler			

Pour la même catégorie de fonctionnaires ou d'officiers de renseignements pourvus d'un des titres de berbère délivrés par l'Ecole Supérieure de Rabat et exerçant dans l'une des deux zones déclinées dans l'arrêté viziriel du 9 mars 1918, une prime de fonction leur est accordée tant que l'agent civil ou militaire concerné restera affecté à l'un des postes concernés par cette faveur spéciale. Sa valeur est déterminée en fonction de la zone d'affectation et la nature du titre du diplôme obtenu. On y trouve que les agents civils ou militaires affectés aux postes de

contrôle de la zone A[1] perçoivent des primes nettement plus élevées par rapport à celles accordées à la même catégorie d'agents exerçant dans les postes de contrôle de la zone B[2]. Le tableau ci-après illustre les variations que comportent les taux des primes accordées suivant la zone d'affectation.

Titulaires de titres de berbère	Valeur de la prime de fonctions en zone B	Valeur de la prime de fonctions en zone A
Titulaires du certificat	600 francs	900 francs
Titulaires du brevet	1200 francs	1800 francs
Titulaires du diplôme	1600 francs	2400 francs

Cet intérêt accordé aux parlers berbères a été déterminant dans la formation de nombreux cadres du protectorat destinés à servir en milieu tribal. Les attributions multiformes dont ils sont investis en milieu tribal allaient former l'ossature d'un véritable corps militaire au sein de l'armée, exclusivement destiné aux Affaires indigènes. Aux ordres de la puissante Direction des Affaires indigènes, les officiers de ce Corps fut, depuis sa création, le fer de lance de la politique indigène en milieu tribal. Leurs attributions multiples touchent principalement les domaines suivants : Ils faisaient fonction de magistrat, d'administrateur et du commandant étant à leurs ordres un goum en garnison et une unité supplétive de mokhaznis local. Rien ne peut échapper à leur contrôle, du fait qu'ils s concentrent tous les pouvoirs leur permettant d'être incontournables dans la gestion et l'administration politique des tribus relevant de leur domaine. D'où la formule de Jacques Berque à ce sujet «le Maroc est un pays où le contrôle est un postulat administratif. On n'y parle jamais de contrôle de l'autorité mais d'autorité de contrôle»[3].

En tribus, si l'on en croit Robert Montagne, l'action de l'autorité de contrôle ne vise ni à renverser les structures tribales déjà existantes ni à démolir leurs coutumes[4]. En d'autres termes, l'objectif final de l'autorité de contrôle consiste en l'harmonisation entre les tribus et le protectorat. Préalable condition aux projets de développement social et économique destinés aux territoires « pacifiés » et pour lesquels furent instituée, en 1917, des Sociétés indigènes Agricoles de Prévoyance.

---

[1]La zone A comprend les postes suivants: Tiznit, Tanant, Azilal, Beni Mellal, Ghorm el Alem, Khenifra, El Menzel, Sidi Bou Knadel, Matmata, Koreat, Tazouta, Tarzout, Timhdit, Almis, Bekrit, Itzer, Midlet, Rich, Beni Tadjit, Tighmaght et Ksar es Souk.

[2] Quant à la zone B, elle comprend les postes : Agadir, Mogador, Marrakech, Kasbah Tadla, Moulay Bou Azza, Sidi Lamine, Gulmous, Khemisset, Tedders, Ouldjet Soltane, Oulmès, Meknès, Agourai, El Hadjeb, Ifrane, Lias, Azrou, Aïn Leuh, Outat Oulad El Hadj, Sefrou, Anoceur, Bou Dnib et Taza.

[3] Extrait d'une correspondance échangée en 1954 avec Robert Montagne conservée au CHEAM. Rapportée par Daniel Rivet dans « Réformer le protectorat français au Maroc ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée,* n° 83-84, 1997. pp. 75-91.

[4] MONTAGNE (Robert), *Révolution au Maroc*, Paris, Ed, France-Empire, 1953, p.131.

2. Constat général

Cette étude a été livrée dans le but d'apporter un éclairage historique au processus au sein duquel s'est forgée l'action de la « pacification ». Période charnière lors de laquelle le protectorat a dû entreprendre une politique à géométrie variable pour gagner la confiance des tribus hostiles à son action. Cette « pacification » déclenchée au lendemain de l'instauration du protectorat (1912) ne prendra fin qu'en 1934. Année où les derniers assauts furent lancés, par le protectorat, pour enlever les dernières poches de résistance dans le Sud. Cette « pacification » peut être scindée en deux épisodes clés. Le premier couvre les événements de l'avant Grande Guerre, très marqué par l'accrochage violent qui s'est déroulé, le 5 juin 1911, près du village de Bahlil, entre un détachement de l'armée colonial et les cavaliers des Aït Nedir et des Aït Youssi. Le contingent colonial n'a pu se dégager qu'au prix de lourdes pertes essuyées. Cet accrochage a surpris le général d'Amade, commandant le corps expéditionnaire débarqué à Casablanca. Lyautey aurait été marqué par l'audace et l'esprit téméraire des combattants des deux tribus qui, en dépit de leur armement modeste, ont choisi d'affronter à découvert les Français. D'où l'idée de créer, au lendemain de la conclusion du traité de Fès, l'École Supérieure de langue arabe et de dialectes berbères pour percer l'âme « indigène » et ses traits distinctifs. Quant au second épisode il concerne les événements qui se sont produits sur le front marocain pendant et après la Grande Guerre. La bataille d'el Herri y occupe une place centrale. Un événement au lendemain duquel Lyautey a découvert les limites de l'action militaire de ses troupes dans un milieu berbère nettement hostile et bien décidé à lui tenir la dragée haute. C'est dans le cadre de ce contexte, et sur fond du malaise d'el Herri, que l'action politique a été pour la première fois privilégiée pour travailler les notabilités locales et les initier au fur et à mesure à la soumission. Un changement de cap qui allait projeter l'esprit de la « politique indigène » au devant de la scène comme choix prioritaire pour maquer la rupture avec l'esprit musclé de la « pacification ». Ses retournements de situation ont également ébranlé les fondements du regard colonial porté sur la culture des « indigènes » souvent associée dans sa littérature à la superstition. Le fiasco d'el Herri a été déterminant dans l'effritement du substrat sur lequel s'est construit ce regard sclérosé. Avec la création de la Direction des Affaires indigènes (1917), le protectorat espèrent trouver dans les travaux des officiers de renseignements et les enquêtes de terrain établies par les officiers des Affaires indigènes, chargés d'administrer les « indigènes » de quoi nourrir sa réflexion quant à l'importance du droit coutumier dans l'organisation sociale. Travaux grâce auxquels le protectorat a pu réaliser des études approfondies sur la monographie et la vie sociale de nombreuses tribus. Leurs résultats ont été décisifs dans les ajustements apportés en permanence à l'action de l'autorité de contrôle.

Bibliographie classique

AGERON, (Charles Robert) « la politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome XVIII, Paris, Armon Colin, janvier-mars 1971.

Ben DAOUD (officier interprète), « Notes sur le pays zain », *Les archives berbères*, publication du Comité d'études berbères de Rabat, volume II, année 1917, Casablanca, éditions Frontispice.

BERRIAU (Martin), (colonel), Directeur des Affaires indigènes et du Services des Renseignements du Maroc, *« L'officier de Renseignements au Maroc »,* Conférence faite au Centre de perfectionnement de Meknès, Imprimerie rapide, G. Marié et Cie, Casablanca, mai 1918.

BERQUE (Jacques), *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1989.

BERGE (Stéphane), *La justice française au Maroc, organisation et pratique judiciaire*, Paris, Ernest Leroux, 1917.

CHAILLEY (Joseph), *l'Inde Britannique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910.

CHAMBRE (Rebec), *Le Maréchal Juin, duc du Garigliano*, Presse de la cité, 1968.

ETTAYIBI, (Abderrahmane), *Le Rif avant le protectorat, tribus côtières du Rif centrale (1860-1912)*, Publications Tirades, Imprimerie Naja El Jadida, Casablanca, 2007. (Ouvrage en arabe)

GERENTON, (E), « Les expéditions de Moulay El Hassan dans le Sous (1882-1886) », *Renseignements coloniaux*, octobre 1924.

GENTIL (Louis), *Mission de Ségonzac, exploration au Maroc,* Paris, Masson et Cie, éditeurs, 1906.

GUILLAUME Alphonse, (général), *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, René Julliard Séquana, 1946.

HUGUET, (Jean), « Les races marocaines », *Revue générale des Sciences pures et appliquées,* 25ème, n°7, Paris, Librairie Armand Colin, 15 avril 1914.

JUNG Eugène, *Le réveil de l'Islam et des Arabes*, Paris, chez l'auteur, 1933.

KHADAOUI (Ali), « L'histoire de la résistance armée dans les Atlas « racontée par la poésie », actes du colloque organisé par l'Institut Royal de la Culture Amazighe sur *Le résistance marocaine à travers l'histoire ou le Maroc des résistances*, série : colloques et séminaires- n°8, Tome2, Rabat 2005.

LACOUTURE, (Jean), *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, édition du Seuil, 1958.

LAROUI (Abdallah), *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, édition le centre culturel arabe, 2001.

LAURE(Lieutenant-colonel), *La victoire franco-espagnole dans le Rif*, Paris, Librairie Plon, 1927.

LOUBIGNAC (Victor), *Etude sur le dialecte berbère des Zaïan et Aït Sgougou, 2ème et 3ème section : textes et lexique,* Paris, édition Ernest Leroux, 1925.

LYAUYEY (Louis Huber), *Paroles d'action : Madagascar, Sud-Orani, Oran, Maroc (1900-1926)*, préface de Louis Barthou, Paris, Armand Colin, 1927.

LOUP, (Commandant), « La famille musulmane au Maroc », *Revue militaire française*, 100ème année, Paris, Librairie militaire, avril-juin, 1930.

MONTAGNE (Robert), *Évolution au Maroc*, Paris, Editions France-Empire, 1954.

MOUNIB (Mohammed), *Le dahir « berbère » : un grand mensonge politique dans l'histoire du Maroc contemporain*, Rabat, édition Bou –Regrag, 2002.

NAVARE Albert, *Un Voyage au Maroc*, Paris, Librairie Ch. De Lagarde, 1913.

OVED (Georges), « La gauche française et les jeunes marocains (1930-1935) », Cahiers *du mouvement social*, n°3, Paris, Editions ouvrières, 1978.

PICHON (Jean), *Le Maroc au début de la Guerre Mondiale, El- Herri (Vendredi 13 Novembre 1914).* Préface du général Henrys, Paris, Ch.-Lavauze, 1936.

PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925.

Revue militaire française, 92 année, juillet-septembre 1922, Paris, Librairie Chapelot.

RIVET (Daniel), *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation,* Imprimerie Hérissey, Hachette Littératures, 2003.

RIVET (Daniel), *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V : le double visage du Protectorat*, Denoël, Paris 1999.

SARRAUT (Albert), *La mise en valeur des colonies françaises,* Paris, Payot 1923.

THEVENEY (le général), « Pages marocaines, un tragique épisode de nos luttes en pays Zaian : Le drame d'El Herri (13 novembre 1914) », *L'Africain hebdomadaire illustré,* n° 88, Alger, vendredi 15 janvier 1932.

THEVENEY (le général), « Pages marocaines, un tragique épisode de nos luttes en pays Zaian : Le drame d'El Herri (13 novembre 1914) », *L'Africain hebdomadaire illustré*, n °99, vendredi 5 février 1932.

WANAIM Mbark, « La France et Abdelkrim : de l'apaisement politique à l'action militaire (1920-1926) », *Cahiers de la Méditerranée*, n°85, décembre 2012, ISHS, Université Nice Sophia Antipolis.

Bulletins officiels de l'empire chérifien

Empire Chérifien, Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 113, 21 décembre 1914.

Empire Chérifien, Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 242, du 11 juin 1917.

Empire Chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 281, 11 mars 1918.

Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 74, 23 mars 1914.

Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 88, 27 mars 1914.

Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 100, 21 septembre 1914.

Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel. Bulletin officiel, n°918, 30 mai 1930.

Empire chérifien. Protectorat de la République française au Maroc. Bulletin officiel, n° 1120, 13 avril 1934.

Résidence Générale de la République au Maroc, *Bulletin d'Information du Maroc,* n° 4, Rabat, 20 février 1950.

Service Historique de la Défense (S.H.D.), Vincennes.

S.H.D., Anonyme, Notes *pour le secrétariat général : causes qui ont provoqué les massacres de Fès et le soulèvement général des tribus*, 6 juin 1912, série 3H.

S.H.D., HENRYS (le général), Instruction politique n°153 FMR, 1914, série 3H.

S.H.D., HENRYS, le général, commandant des régions Fès-Meknès, rapport à Lyautey, Khenifra 27 nombre 1914, série 3H.

S.H.D., CROLL (le capitaine), *Colonnes de secours de Khenifra*, Rapport d'opérations du 13 au 30 novembre 1914, série 3H.

S.H.D., *Rapports sur el Herri*, décembre 1914, série 3H.

S.H.D., *le nationalisme marocain*, 13 novembre 1948, série 3H.

Le rôle des femmes dans la société berbère traditionnelle. Le cas des femmes kabyles*

Carmen GarratónMateu
Universidad de Cádiz

Aborder le rôle de la femme dans la société berbère traditionnelle suppose faire une série de considérations préalables.

Dans le cas qui nous concerne, nous ne pouvons parler ni d'une société berbère homogène, ni d'une « race » berbère. Le fait d'avoir une langue commune est probablement le seul trait qui permettrait d'évoquer l'unité relative de ces groupes variés présents au nord de l'Afrique depuis l'antiquité.

Le peuple amazighe s'étend sur une très grande zone géographique et va présenter, dans chaque région, quelques caractéristiques propres, la majorité des cas, en fonction de la configuration du terrain et des conditions de vie de son environnement.

Par conséquent, pour définir le statut social de la femme berbère, il faudrait se concentrer sur la population d'une zone déterminée. La présente étude se limitera à la Kabylie (Algérie).

De même, il importe d'inscrire notre analyse dans une époque déterminée, entre autres raisons, parce que l'image de la société sera différente en fonction de la source utilisée.

En Kabylie, les études berbères ont été réalisées, dans un premier temps, par les militaires et les administrateurs coloniaux. De fait, l'une des œuvres de référence de cette période est *La Kabylie et les coutumes kabyles* du général A. Hanoteau et du magistrat A. Letourneux[1], tous deux membres de l'administration coloniale française.

C'est en partie grâce à ces auteurs que le droit berbère particulier de chaque village ou tribu importante, connu sous le nom de *kanoun*[2], a pu être compilé et

---

* Dans ce travail on a respecté les transcriptions des œuvres originales.

[1] Pour citer Hanoteau et Letournex on utilisera désormais les lettres H. et L.

[2] Les *kanouns* (*qawānīn*) étaient adoptés à l'unanimité au sein de la *tajmaât*, assemblée formée par les représentants mâles de chaque famille.

homogénéisé. Cependant, malgré sa valeur indéniable, cet ouvrage appelle une série de remarques ou d''objections.

La première se rapporte à la nature propre du droit berbère qui ne constituait pas en soi un corpus homogène. Il s'agissait d'une série de normes de conduite et de sanctions qui avaient surtout pour objectif de régler des situations concrètes. On ne peut pas parler vraiment d'un recueil de lois comme, par exemple, dans les codes français où l'on distingue entre un droit public et un droit privé et entre un droit civil et un autre pénal.

Le deuxième effet négatif de ce travail d'homogénéisation va être la "congélation" de ce droit puisque, quand les Français se sont engagés à le respecter tel qu'il avait été compilé, ils n'avaient pas pris en considération le fait que le droit était le fruit d'un moment historique déterminé, susceptible d'être soumis à des modifications postérieures. Ainsi quelques auteurs actuels, comme Mahé[1] parlent des cas très significatifs de "fossilisation de la coutume" (2001: 280-286).

Selon cet auteur, l'exhérédation de la femme, que nous développerons plus loin, établie en 1748[2] par un certain nombre de tribus, avait été prise dans un contexte exceptionnel de crise démographique. Cependant, après l'inclusion du texte de cette délibération dans l'œuvre de Hanoteau et Letourneux ils ont changé l'exhérédation en un trait spécifique de la culture kabyle. Pour cette raison, et d'après Mahé, à la fin du XIXe siècle, quand certaines délégations kabyles ont voulu supprimer la loi d'exhérédation pour adapter la situation de la femme kabyle au droit musulman, les Français ont rejeté cette demande sous prétexte qu'ils s'étaient engagés à respecter les *kanouns* à la lettre.

Néanmoins, nous ne pouvons pas oublier, comme on le verra dans plus bas, que l'exhérédation des femmes peut être expliquée à travers la propre organisation sociale kabyle. De ce point de vue, l'argument présenté par Mahé, qui parlait de "caractère exceptionnel", serait discutable.

Ultérieurement, vers la fin du XIXe siècle, certains universitaires ont, à leur tour, essayé de définir les caractéristiques de la société Kabyle. Des auteurs comme Emile Masqueray[3], anthropologue, ethnologue et linguiste, avaient pris, selon Yacine (1990 : 24-27), des postions intermédiaires, entre l'admiration et la critique, dans cette question.

C'est ainsi que l'on va voir se créer ce que des auteurs, comme Ageron (1976 : 331-348), vont dénommer le *mythe kabyle,* tentative d'accentuer la séparation entre

---

[1]Mahé, Alain (2001): *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*. París, Éditions Bouchêne, citado en Bourdieu, Pierre (2006, edic. a cargo de Enrique Martín Criado) 91, nota 171.

[2]Selon les différentes sources qui citent cet accord, la date oscillerait entre 1748 et 1749.

[3]Masqueray, Emile (1894 : 367-424).

Arabes et Berbères pour pouvoir ainsi faciliter leur assimilation par la puissance coloniale française.

Ajoutons que les études qui datent de l'époque coloniale, Bourdieu inclus, parlent de sociétés primitives ou traditionnelles "congelées" face à des sociétés occidentales modernes, en constante évolution. Dit d'une autre manière, c'est comme si nous essayions d'utiliser un cliché photographique pour décrire une société.

L'anthropologie moderne ne va pas suivre, non plus, ce point de vue, puisque le propre concept de "société primitive" a été remis en question, d'un côté, pour avoir été considéré comme une conséquence de la pensée ethnocentriste européenne, et, d'un autre côté, comme le résultat de la théorie évolutionniste qui parlait de "sauvages" quand elle se référait à d'autres formes d'organisation sociale qui "n'avaient pas atteint leur plein développement" en comparaison avec les "sociétés civilisées" (occidentales).

Bourdieu, lui-même, va réviser son œuvre de 1958 pour y introduire des modifications induites par sa meilleure connaissance de la société algérienne, éloignée déjà des stéréotypes occidentaux.

Ainsi, dans le cas de la situation de la femme kabyle, l'évolution de ses positions est latente dans la mesure où, si dans la première version il soutenait que la femme se trouvait dans une situation de mineure perpétuelle, il a supprimé par la suite une telle affirmation.

Il faudrait remarquer, enfin, que toute société devrait être étudiée dans une perspective historique et non pas comme une société fossilisée et isolée, incapable d'évoluer selon les circonstances et son interaction avec d'autres peuples

Cependant, pour doter cette étude d'une certaine cohésion logique, nous essaierons de définir le rôle de la femme amazighe en suivant, jusqu'à un certain point, un "ordre chronologique" dans lequel nous opposerons la vision coloniale des premiers moments à celle des auteurs kabyles de l'époque.

1.- La femme kabyle d'après des auteurs français de l'époque coloniale

1.1.- La vision d'Hanoteau et Letourneux

Concentrons-nous pour commencer sur l'analyse de la situation de la femme telle qu'elle apparaît dans l'œuvre d'A. Hanoteau et À. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles,* qui a vu la lumière pour la première fois en 1873[1].

Comme nous l'avons déjà mentionné, la recompilation des *kanouns* kabyles conformément au système de codification légal français, par ces deux auteurs, a permis de créer un corpus légal sur lequel les juges de paix français pouvaient fonder leurs décisions pendant toute l'époque coloniale.

[1] Dans ce travail, on va utiliser l'édition de Bouchène (2003).

Le chapitre de leur ouvrage, qui traite de l'exhérédation de la femme (H. et. L. 2003, II: 201-216), fera l'objet d'une grande attention dans ce travail en ce sens que ladite exhérédation a été considérée comme un particularisme kabyle.

1.1.1.- Les droits successoraux des femmes

Selon ces auteurs, les Kabyles avaient suivi, au moins en apparence, l'application du droit musulman, dans lequel le Coran établissait qu'une partie de l'héritage reviendrait à la femme. Cependant, ils ont soutenu que cela existait seulement "en apparence", puisque "*l'esprit kabyle répugnait à admettre que la femme disposât de cette terre qu'elle était inhabile à cultiver et incapable de défendre*"(H. et L.II: 201). Ainsi, à la mort du père les membres mâles de la famille entraient conflit violent, parfois armé. D'un autre côté, " *les femmes qui avaient inconsidérément dissipé leur part d'héritage ou qui l'avaient laissé dévorer par leur mari, ne trouvaient plus dans leur famille ni protection ni asile.Dans ces conditions, la plupart préféraient renoncer au bénéfice de la loi musulmane pour conserver leur place au foyer de la famille et la bienveillance de leurs proches*"(H. et L.II: 202).

Ainsi, pendant le XVIIIe siècle, des femmes ont renoncé à leurs droits successoraux tels que ces auteurs l'ont rapporté dans leur ouvrage.

Devant cette situation, les Kabyles avaient décidé, il y a "*environ cent vingt ans*[1]", de se réunir et d'établir après une délibération des tribus de la confédération des Aït Bethroun, des Aït Sedka et de la tribu des Aït Bel Kacem, qu'"*à l'avenir les femmes n'auraient plus de place légale dans la succession des mâles, c'est-à-dire plus de droit de propriété sur la terre*". En plus, cela a supposé "*le triomphe du vieil esprit kabyle surla loi musulmane*"ou "*un retour à l'esprit primitif de la race*" (H. et L.II:202).

Cette décision, en matière de droit successoral, s'est étendue à toute la Kabylie non soumise au régime que les lois musulmanes établissaient en la matière, ce qui est révélateur de la force et de l'importance que les Kabyles donnaient à leur droit coutumier.

Il est fort intéressant de relever que cette pratique existerait ailleurs, par exemple au sein de la tribu Zayan au Maroc. C'est du moins ce que rapporte Aspinion (2008 : 131) dans son étude sur le droit coutumier berbère.

De fait, Hanoteau et Letourneux citent comme exemple le cas des Francs Saliens[2] afin de souligner que, pendant le Moyen Âge en Europe, la majorité des coutumes écartaient la femme de l'héritage.

Ainsi, au XVIe siècle, le roi français Enrique IV avait ressuscité une législation ancienne selon laquelle les femmes ne pouvaient pas hériter la *terra Salica,"de terra*

---

[1] Car l'œuvre de Hanoteau et Letourneux a été publiée en 1873, l'accord auquel on fait référence daterait de 1753 environ, ce qui s'approcherait de la date de la délibération d'exhérédation de la femme adoptée en 1749 par l'assemblée de tribus kabyles.

[2] Les Francs-Saliens étaient un peuple qui occupait la vallée inférieure du Rhin au IIIe siècle.

vero Salica nulla portio hereditatis mulieri veniat, sed ad virilem sexum tota terræ hereditas perveniat" [la femme n'héritera aucune portion de la terre *Salica,* seul le mâle héritera toute la terre] (2003: II, 201, note 1).

Dans le même contexte, Boulifa (Yacine 1990: 49) cite le cas Nivernais en France.

D'un côté, il est intéressant de remarquer que, au moment où les coutumes européennes qui déshéritaient la femme étaient en train de disparaître, les Kabyles, eux, décidaient de leur conférer une valeur légale.

D'un autre côté, le fait qu'il existait un accord écrit de cette délibération, qui avait adopté cette mesure en 1749, renforce aussi l'idée d'une spécificité du droit héréditaire kabyle, dans la mesure où l'organisation sociale et territoriale kabyles primaient sur les lois coraniques.

Cependant, cette exclusion de la femme dans la succession du mâle ne supposait pas que celle-ci fût abandonnée à son sort. On lui reconnaissait le droit à sa demeure et à son entretien. Ainsi, qu'elle succède à son père, à son mari ou à d'autres membres mâles de sa famille, les héritiers étaient obligés d'accomplir ce devoir à l'égard des femmes.

Pour rendre effective la jouissance de ces droits, une part et parfois même la totalité des biens immobiliers qui constituaient la masse héréditaire étaient soumis à l'usufruit en faveur des femmes.

Dans toutes ces circonstances, la femme aura seulement le droit à la propriété exclusive de ses vêtements et, dans certaines tribus, aux bijoux qui lui avaient été donnés par son père comme dot (*cedak*).

1.1.2.- La situation familiale des femmes

En laissant de côté le sujet successoral, sur lequel nous reviendrons plus tard, l'institution du mariage, est celle qui, d'une certaine manière, résume le mieux le rôle et le statut social de la femme amazighe, fondamentalement, dans le sein de la famille kabyle.

Dans son livre, *Poésies Populaires de la Kabylie du Djurjura*, Hanoteau avait déjà déclaré que "*la position civile et morale de la femme dans la société kabyle est des plus misérables, et témoigne de la civilisation peu avancée où se trouve encore cette société*" dans laquelle la femme n'avait pas la qualité de personne civile et était considérée comme l'un des "*biens meubles de la famille*" (1867 : 287).

Postérieurement, avec Letourneux, Hanoteau a procédé à une description détaillée de la position de la femme kabyle, considérant qu'une absence, presque absolue, régnait dans ce domaine de droits civils.

Les femmes seront toujours soumises à l'autorité de l'homme. Elles passent de la tutelle des hommes de leur famille d'origine à celle du mari. Et ils ajoutent, "*de la femme à l'esclave il n'y a qu'un pas*"(H. et L. II: 104).

Ce qui est étonnant, comme le font remarquer ces auteurs, c'est que la femme pouvait récupérer certains droits civils. Ceci arrivait, une fois que sa période fertile finissait et que, par conséquent, la femme perdait, sa "*valeur matrimoniale*":

> *Ce n'est que lorsque l'âge de la maternité a cessé pour elles, lorsqu'elles n'ont plus de valeur matrimoniale, lorsqu'elles peuvent, sans craindre la réprobation publique, se présenter seules sur un marché, c'est-à-dire à l'âge où elles ont, aux yeux des Kabyles, dépouillé la qualité de femme, qu'il leur est permis de revendiquer une existence civile et d'acquérir pour elles-mêmes* (H. et L., II: 103).

Pour ces mêmes auteurs, dans la société kabyle, la position de la femme est presque inexistante,

> […] *le mariage, pour ces rudes populations, n'est ni l'union intime de deux êtres dont l'individualité se confond dans une communauté d'affections, ni une société dans laquelle chacun a des droits en harmonie avec ses devoirs: achetée, livrée sans que, le plus souvent, sa volonté intervienne, la femme kabyle n'a pour ainsi dire pas de personnalité légale ; c'est une chose humaine"* (H. et L. II: 108).

Depuis sa naissance, la femme occupait une position "*mineure*" à l'égard de l'homme, puisque les plus grandes fêtes se destinaient à la naissance d'un mâle, qui donnait à la mère le droit de porter sur son front un bijou rond appelé *thabezimth* (H. et L. II : 150).

La femme qui est livrée dans un mariage est vendue : "*le père, à défaut de père, le frère, l'oncle, un agnat (açeb) quelconque, vend la jeune fille*[1]". La condition essentielle de ladite vente sera le paiement d'un prix, en argent ou en espèces, appelé *thâmamth* ou *thoutchith*[2].

Toutefois, cette vente aura lieu seulement dans le cas d'un premier mariage. En effet, quand il s'agit d'une femme répudiée ou d'une veuve, celle-ci pourra parfois, selon la tribu, décider si elle désire contracter un nouveau mariage. Dans ce cas, elle se trouve dans une meilleure position qu'une jeune femme vierge dans la mesure où cette dernière n'a presque jamais le droit d'être consultée à propos de son propore mariage.

En outre, le mari aura la possibilité de "céder" son épouse à un autre homme à condition que celui-ci rembourse la *thâmamth.* Cette"transaction" devient légale, sauf si la "cession" se fait en faveur d'un étranger.

D'un autre côté, mais en relation avec l'aspect antérieur, bien que la polygamie soit permise en Kabylie, la majorité des hommes n'ont qu'une seule épouse. Hanoteau et Letourneux (II : 120) ont imputé ce fait à la "*pauvreté et l'avarice des Kabyles*", puisque les familles privilégiées pouvaient, pourtant, se permettre le luxe de suivre

---

[1]D'après H. et L. II : 108, en la langue kabyle, un homme qui annonce son mariage dit "*j'ai acheté une femme*"(*our' er'thamet't'outh*) et, à propos du père qui livre sa fille dans un mariage on dit qu'il "*a mangé de sa fille*"(*itcha seg illis*).

[2] *Thoutchith*, "le manger", nom d'action du verbe kabyle *etch* "manger".

les prescriptions coraniques qui dans ce sens établissent une limite de quatre épouses[1].

Le chapitre IX de l'œuvre de H et L. (II:121) reprend des droits et des devoirs respectifs des époux tels que exprimés dans le Coran et selon lesquels la femme doit obéissance et fidélité à son mari. La femme exercera la direction des travaux du foyer alors que le mari devra la protéger, la nourrir et l'habiller selon sa condition. En plus, le mari aura le droit de punir sa femme chaque fois que celle-ci commet une faute[2] et, "*si le poing ne lui parait pas suffisant, il peut s'armer d'un bâton, d'une pierre, et d'un poignard même. Son droit ne s'arrête qu'à l'homicide*". Ces deux auteurs affirment catégoriquement que "*de toute la législation qui a attribué au mari un droit supérieur au droit de l'épouse, la coutume kabyle est la plus dure à l'égard de la femme*" (II : 127). De fait, seul l'homme jouissait du droit sans limites à la répudiation de l'épouse. Il pouvait même renvoyer sa femme, sans la répudier, à sa famille d'origine mais d'une manière déshonorante, c'est-à-dire, ou bien avec la tête rasée ou "*montée sur un âne ou un mulet sous la conduite d'un nègre ou d'un domestique*"(II : 130).

Comme contrepartie, on reconnaissait à la femme le droit de "fuite" grâce auquel elle pourrait abandonner le domicile conjugal et se réfugier chez sa famille. Mais, si elle décidait de se remarier, elle aurait besoin d'être répudiée par son mari ou d'avoir accord ce dernier. De fait, le mari pourrait empêcher ce remariage en "retenant" la femme. Elle devient dans ce cas une *thamaouok't.*

Il est surprenant, cependant, qu'en dépit de ce panorama si négatif, les mêmes auteurs soulignent les soins dont les femmes kabyles faisaient l'objet après l'accouchement. Elles pouvaient se reposer de toute activité durant une période qui oscillait autour de quarante jours, et avaient le droit à une alimentation spéciale et abondante à base de viande et de blé : ingrédients de luxe dans n'importe quelle maison kabyle de l'époque.

Nous pensons que le jugement émis par ces auteurs est exagéré et ce, probablement par méconnaissance de la société dont ils parlaient.

Comme une curiosité, ces auteurs exposent la "*théorie de l'enfant endormi*" (*it't'ès*), une superstition qui prolonge la période de gestation sans limites de temps quand le mari est décédé. Cependant, il semblerait que certains jurisconsultes auraient établi une limite de quatre ou cinq ans pour cette "gestation extra-naturelle", puisqu'il n'y avait pas de normes fixes à ce sujet (II:126).

Les auteurs ont attribué cette théorie à une manœuvre pour légitimer une grossesse non permise car, en Kabylie, la filiation naturelle n'était pas approuvée.

---

[1] Coran, sourate IV, verset 3.

[2]Coran, sourate IV, verset 38, "*vous réprimanderez celles dont vous aurez à craindre l'inobéissance, vous les reléguerez dans des lits à part, vous les battrez; mais aussitôt qu'elles vous obéissent, ne leur cherchez point querelle*".

Par conséquent, un enfant né hors mariage, ainsi que sa mère, pouvaient payer cette "faute" avec leurs vies (H. et L. II : 135).

1.2.- La vision de René Maunier

Pour donner une autre vision de la même époque, nous allons exposer, brièvement, celle de René Maunier, spécialiste en législation, économie et société coloniale, professeur de la Faculté de Droit d'Alger[1]

Dans son article, "La femme en Kabylie", il reconnaît qu'entre le public s'était répandue l'idée selon laquelle la femme kabyle se trouvait dans une situation pénible.

Cependant, cet auteur, avec un point de vue de la femme en concordance avec sa propre époque, offrira une image distincte dans quelques aspects à celle de Hanoteau et Letourneux.

Il maintenait l'opinion que la position de la femme dépendra de la situation économique de sa famille. Par conséquent, la femme dont le mari jouit d'une position aisée, mènera une vie plus facile et s'occupera seulement des travaux simples comme la cuisine ou le tissage. De plus, le mari voudra qu'elle s'habille bien et avec des bijoux, puisque pour un Kabyle "*sa femme et sa maison font son prestige*" (Maunier 1928:131).

Au contraire, dans un foyer pauvre, la situation sera diamétralement opposée. La femme devra y accomplir même plus de tâches qu'un homme et se chargera du tissage, de la poterie, de mouture du grain, de la teinture, du puisage d'eau, etc. Dans ce cas, son rôle en matière de travail sera plus grand, puisqu'elle devra même aider son mari dans les travaux agricoles et même dans la construction de leur demeure ; tout cela, sans oublier l'obligation de s'occuper de ses enfants jusqu'à ce qu'ils atteignent la puberté.

Comme Hanoteau et Letourneux avaient déjà exposé, la femme était subordonnée à l'homme, elle manquait de capacité propre, son rôle politique était nul et restait dans un état de "*minorité perpétuelle*" (Maunier 1928 : 133).

Quelques années plus tard, Bourdieu souligne que le mariage implique seulement que la femme va cesser d'être soumise à l'autorité paternelle pour passer à la domination du mari, ou plus exactement du groupe du mari. L'homme, célibataire ou marié, va rester aussi lié à son groupe agnatique et soumis à l'autorité paternelle. Cette situation est le reflet de la primauté absolue du groupe familial, et en somme des agnats (Bourdieu 2006 : 132-133).

Finalement, Maunier insiste sur l'idée de considérer le mariage comme une vente et il fait aussi une référence à la "*loi cruelle*" des Kabyles qui peut consentir la mort d'une femme adultère (Maunier 1928 :133).

[1] http://cths.fr/an/prosopo.php?id=2761 [consulté le 07/11/2012].

Ce point est discutable parce que cette rigueur extrême de la coutume ne se produit pas toujours. Et pour preuve : il existe de nombreux *kanouns* qui stipulent des sanctions pécuniaires pour des délits en matière de relations extraconjugales. Cependant ni les auteurs coloniaux, ni le propre Boulifa n'ont pris en considération ces normes qui sont plus bienveillantes avec les contrevenants (Yacine 1990 : 39).

Il faut remarquer une nouvelle donnée apportée par Maunier, mais, sans oublier sa vision coloniale qui compare des institutions kabyles aux institutions occidentales. Il souligne que le régime économique matrimonial serait celui de "*séparation de biens*" (Maunier 1928 :133) grâce auquel les femmes pourraient jouir de quelques propriétés dont elles pourraient disposer librement. Ainsi, on peut citer, par exemple, la poterie qu'est une activité exclusivement féminine.

De fait, cet auteur reconnaît que la femme kabyle mariée avait, dans ce sens, plus de liberté que la femme européenne à l'exception de deux cas : elle ne pouvait pas demander le divorce, qui est permis par contre par les lois musulmanes dans certains cas taxés, en lui laissant seulement le droit de fuite, et elle était exclue de l'hérédité, au contraire de ce que le Coran a établi, puisque le patrimoine familial se perpétuait par les mâles, et, comme nous l'avons déjà mentionné, ceci était un principe fondamental du droit kabyle.

En ce qui concerne l'exhérédation, Maunier fait remarquer que, "*environ cent*[1] *ans un marabout a voulu tenter de rétablir en Kabylie la loi successorale du Coran, plus favorable aux femmes que la loi berbère. Mais, il fut menacé de mort comme traître à la loi kabyle, et il dut quitter le pays*" (Maunier 1928 : 135).

2.- La femme kabyle d'après des auteurs kabyles de l'époque coloniale

Après avoir analysé les points de vue de quelques auteurs coloniaux, nous allons nous concentrer sur l'œuvre de Boulifa, *Recueil de poésies kabyles,* parue en 1904. Boulifa s'est fait linguiste, sociologue et historien durant l'occupation française. Il a fait part de la première génération de kabyles scolarisés.

Dans son œuvre, Boulifa affiche un net désaccord avec l'image que Hanoteau avait donnée de la société kabyle.

Comme Tassadit Yacine[2] souligne, "*une étude de la société colonisée faite par les colonisés constitue un cas encore plus significatif*" (Yacine 1990 : 14).

La présentation de l'œuvre de Boulifa va a fournir la base d'une compréhension de la polémique Hanoteau-Boulifa puisqu'elle nous aidera à mieux situer Boulifa dans son contexte.

---

[1]Vu que l'article de Maunier est de 1928, le fait mentionné pourrait dater de 1828, à peu près.

[2]Tassadit Yacine a fait en 1990 la présentation de l'œuvre *op. cit.* de Boulifa de 1904 sous le titre *Relire Boulifa.*

La société kabyle au moment de la conquête coloniale se trouvait divisée, d'après Yacine, en trois strates sociales : la masse, formée par des groupes laïques, la classe religieuse et privilégiée des *marabouts*, à laquelle appartenait Si Ammar ou Saïd Boulifa, et, finalement les anciens esclaves noirs ou *aklan*.

En outre, il faut considérer que le rôle que chacun va exercer dans cette société dépendra de son sexe. C'est pour cela que les hommes vont s'occuper des affaires publiques et de la défense du groupe ; les femmes, de la gestion des affaires domestiques.

En plus, la vie de la femme sera déterminée par son niveau économique - qui correspond à celui de son mari - et par son âge. La femme âgée et d'une bonne position sociale se convertira en "*l'intermédiaire*" entre le monde des femmes, qu'elle domine, et le monde des hommes (Yacine 1990 : 18).

C'est donc dans cette société qu'il faut situer Boulifa. Il a été élevé dans la culture occidentale des colonisateurs français, ce qui lui a permis sa promotion sociale. Cependant, cette realité ne lui a pas fait oublier ses profondes racines kabyles, comme on peut le constater dans son œuvre.

Dans ce contexte, l'opposition Hanoteau-Boulifa n'est pas seulement l'opposition dominant-dominé, mais encore une épreuve de l'existence de deux cultures diverses et, par conséquent, ces deux auteurs vont apporter des points de vue très différents sur un même problème.

Hanoteau, pour parvenir à ses conclusions, s'est basé sur un code juridique au lieu de fonder sur la pratique quotidienne et, partant, il n'est pas arrivé à entendre clairement les motivations profondes de la société qu'il a décrite.

Boulifa appartienait à cette société, appuyée sur les principes de la virilité ou *tirrugza.* Il plaidait pour la préservation d'un ordre qu'était en concordance avec son propre statut social personnel privilégié, comme homme et comme marabout. Pour ces raisons, il connaissait à la perfection toutes les nuances existantes, ainsi que la pluralité de contradictions et d'oppositions qui constituaient la base de la société kabyle, dominée par un fort sens démocratique et communautaire.

Depuis cette vision, l'affirmation de Hanoteau, selon laquelle la femme n'avait pas un rôle principal dans la société, implique une simplification excessive de la question, qui manifeste une ignorance des vrais mécanismes internes qui régissent cette société.

2.1.- Les droits successioraux des femmes

Boulifa reconnaîtra qu'il existe une certaine position d'infériorité de la femme en ce qui concerne son exclusion de l'héritage paternel ; cependant, il présentera une vision opposée à celle des auteurs français.

À l'égard de la délibération de 1749, évoquée plus haut, Hanoteau et Letourneux, ont su capter, plus ou moins, l'intérêt général de l'accord d'exhérédation, bien qu'ils l'aient interprétée d'une manière différente.

Les objectifs de ladite délibération étaient les suivants :

1. Mettre la femme sous la protection des siens.
2. Empêcher les biens du patrimoine familial de se désagréger.
3. Travailler à la paix publique.

Tous ces aspects ont été recueillis ultérieurement par les différents *kanouns* kabyles.

Boulifa maintient l'opinion que cette mesure, pour paradoxal qu'elle paraît, a été adoptée pour sauvegarder l'ordre public, la paix, la famille et la femme même, puisque la société kabyle est opposée à tout ce qui va contre la justice et l'égalité. Dans cette société le groupe est au-dessus des intérêts individuels.

Pour cette organisation sociale, qui a fonctionné depuis l'antiquité, le concept de propriété privée n'existait pas. Tous les biens appartenaient au groupe où le père de famille exerçait l'autorité supérieure et indiscutable. Il est comme "*le berger dont le devoir est de veiller sur son troupeau*" (Yacine 1990 : 50).

Si la femme héritait, dans ce système patriarcal, il se produirait une dispersion du patrimoine inviolable de la tribu, ce qui affecterait aussi la famille, qui est l'élément principal de la société berbère. Comme Bourdieu l'a fait remarquer en 1961, l'exhérédation de la femme est en premier lieu une nécessité économique. La cellule familiale est l'unité fondamentale du point de vue tant économique que social et politique. Les maisons et les terres appartiennent aux familles d'une façon telle que chaque membre possède une part proportionnelle de son usage et de sa jouissance, mais non de la propriété (Bourdieu 2006 : 131-132).

2.2.- La situation familiale des femmes

D'après Boulifa, c'est une erreur très grave que de considérer la femme comme un "*bien meuble*" susceptible d'être vendu. En premier lieu, parce que la traduction que Hanoteau faisait du verbe *aγ* comme "acheter" n'était pas appropriée. L''acception correcte dans ce cas serait "prendre". Ainsi *aγ tameṭṭut*, signifierait "prendre une femme" et non "l'acheter" (Yacine 1990 : 56). En deuxième lieu, parce que Boulifa souligne que la femme constitue "le pilier central" de la société ou *tagejdit* (Yacine 1990 : 23). En plus, la question ou le cas de la femme *tamnafeqt,* "insurgée" : celle qui abandonne le foyer conjugal pour retourner dans celui des parents à cause d'un désaccord avec son mari, est riche de signification quant au droit ou à la liberté de la femme kabyle à rebeller.

Le fait de considérer le mariage comme une vente avec un prix est une véritable méconnaissance de la réalité kabyle. Comme Yacine souligne, la *thâmamth* (*tâmamt*) ou la *thouchith* (*tuččit*) existent encore aujourd'hui mais, non avec le sens de prix de

vente mais, sinon, comme une contreprestation avec une valeur symbolique que Hanoteau n'a pas su apprécier.

De fait, le mariage est considéré comme un "*contrat social*" qui incombe à tout le groupe des futurs conjoints. On poursuit l'objectif de qu'entre les deux conjoints une amitié et une compréhension durable surgissent, puisque le concept de l'amour, ou plutôt, de tomber amoureux, est tenu pour "*un rêve qui disparaît au premier choc tandis qu'une amitié bien sincère devient sinon éternelle, du moins durable*" (Yacine 1990: 55).

Dans ce cadre, la femme et l'homme avaient des rôles complètement différents en fonction de leurs aptitudes naturelles, surtout en prenant en considération que la société kabyle traditionnelle était, fondamentalement, une société rurale. Donc, l'homme devra exercer le rôle de travailler dehors et de protecteur du groupe, tandis que la femme se chargera des tâches plus délicates à l'intérieur du foyer. Par opposition au travail de l'homme qui est réalisé dans l'extérieur, le travail de la femme reste occulte, dans l'ombre.

Pour cette raison, Boulifa pensat que les clauses opposées aux intérêts féminins que Hanoteau avait indiquées ne devraient pas être vues comme telles, sinon avec un point de vue distinct, elles devraient être considérées dans l'intérêt général de la société kabyle, démocratique, égalitaire et libérale.

Si de l'extérieur la femme kabyle est vue sous la domination masculine, de l'intérieur cette domination est seulement "*apparente*" puisque la "*faiblesse et la grâce de la femme désarment l'homme le plus brutal*" (Yacine 1990 : 50).

Dans le but de mieux fonder ces idées, l'auteur précité donne quelques exemples de femmes extraordinaires comme Fadhma n Aït Soummer, qui s'est mise en tête d'un groupe de guerriers pour les conduire à la bataille contre les français aux débuts du colonialisme, ou la mythique Dahia, connue comme Kahina, reine des Berbères des Aurès, qui, au VIIe siècle, s'est opposée à l'expansion arabe dans le nord de l'Afrique.

Cependant, il est certain que ce dernier exemple, bien qu'il soit important, nous renvoie à une époque historique assez loin de celle du sujet que nous traitons ici.

Toutefois, il est à noter l'affirmation de Boulifa à l'égard du rôle fondamental que la femme amazighe a eu dans la préservation de sa langue. Il est communément admis que la première instruction des enfants provient de leurs mères.

De fait, dans cette société la femme jouit d'une grande considération et elle est respectée et protégée contre toute atteinte à sa personne. Sa *ḥuṛma* (son honneur) et sa *aɛnaya* (sa protection) sont inviolables sous peine de châtiment. Cet aspect ne doit pas être considéré, dans le sens que Hanoteau exposait, comme une "*tutelle*" permanente, mais comme un des exemples de la valeur que cette société accorde à la femme.

Des auteurs comme Hanoteau même ont reconnu que les conditions de vie chez les Kabyles étaient difficiles et, par conséquent, l'homme et la femme devaient partager les mêmes travaux durs. Les Kabyles dans leur vie quotidienne ne sont pas "*des maris plus exigeants ni plus intraitables que le reste des hommes et, chez eux, comme partout ailleurs, la femme acquiert toujours dans le ménage l'influence qu'elle mérite, soit par l'affection que elle sait inspirer à son mari, soit par la supériorité de son intelligence*" (Yacine 1990 : 57).

Comme on peut déduire de l'affirmation antérieure, les Kabyles n'ignorent pas, donc, la capacité intellectuelle de leurs femmes. Par conséquent, on ne peut parler non plus de la femme comme si elle était "*une chose humaine*".

Boulifa a imputé cette vision d'Hanoteau à propos de la femme au fait d'être parti des cas isolés pour obtenir une conclusion générale. Comme nous l'avons déjà indiqué, il a essayé de chercher "*l'âme kabyle*" dans les corpus légaux au lieu de la chercher dans les gestes de la vie quotidienne. Précisément, dans la troisième partie de l'œuvre de Boulifa, que nous commentons ici, on trouve tout ce qui est en relation avec les femmes sous la forme d'*isefra* (poésies kabyles) ou de chansons d'amour.

De fait, il a manifesté son désaccord avec l'attitude d'Hanoteau en recourant à une citation de La Bruyère[1] :

> *Il ne faut pas juger des hommes comme d'un tableau ou d'une figure, sur une seule et première vue; il y a un intérieur et un cœur qu'il faut approfondir: le voile de la modestie couvre le mérite, et la masque de l'hypocrisie couvre la malignité.*

Même les hommes kabyles ont reconnu que la femme n'était pas seulement son égal, mais aussi qu'elle était un être avec une éducation supérieure à celle de ses frères (Yacine 1990 : 60):

> *La femme, dit le Kabyle, est comme le faîte du milieu, c'est ce que je vois de mieux à lui comparer. Beaucoup plus élevé que ses frères, c'est sur lui que repose toute la toiture. La femme, o homme de cœur! Réfléchis avant de la prendre, sur elle, reposera ton honneur, d'elle dépendra ton bonheur.*

Masqueray, cité par Boulifa (Yacine 1990 : 62-66), a reconnu que l'homme kabyle adore sa femme, puisqu'il voit dans elle la compagne de ses peines et de ses joies. Il ne la considère pas simplement comme un objet de plaisir puisqu'elle sera celle qui l'aidera dans la lutte de la vie, celle qui lui donnera des enfants pour régénérer son sang, pour perpétuer son nom, pour élever l'honneur de la famille et pour participer à la prospérité de la *karouba*[2] et, par conséquent, à la grandeur de la tribu.

---

[1] De la Bruyère, Jean, Les caractères et les mœurs de ce siècle (1688).

[2] *Karouba:* ce terme désigne la famille étendue qui descend d'un ancêtre mâle commun.

Conclusions

Comme le fait remarquer T. Yacine dans sa présentation de l'œuvre de Boulifa, les positions de celui-ci sont toujours d'actualité parce qu'elles sont fondées sur une réalité qui n'a pas essentiellement changé.

Boulifa et Hanoteau ont présenté la situation de la femme à partir de deux points de vue différents mais aucun d'eux n'a éprouvé la nécessité de donner la parole aux femmes elles-mêmes "*auxquelles sont demandés les sacrifices pour consolider la famille mais auxquelles sont déniés les droits les plus élémentaires au nom d'un ordre établi…Elles doivent rentrer dans le jeu du dominant et par conséquent renoncer à ce qui fait leur propre identité*" (Yacine 1190 : 29-30).

Dans la société traditionnelle berbère, les femmes jouaient les rôles spécifiques des mères et des épouses responsables de l'honneur du père et de la perpétuation de son nom. Le mariage était le destin inévitable des femmes et constituait la base de la structure sociale berbère puisqu'il garantissait la continuité du patrilignage.

Sur le plan du droit, les lois coutumières kabyles traitent le sujet de la position de la femme. Ce droit laïc a coexisté avec la loi islamique et le droit civil algérien. Entre ces ordonnances légales il y a des divergences évidentes comme le démontre la question de l'exhérédation des femmes. Dans ce cas, le droit coutumier l'emporterait sur la loi musulmane. Cependant, de nos jours et grâce à un meilleur accès à l'information, beaucoup de femmes revendiquent leurs droits devant les tribunaux civils algériens. Cet exemple démontre aujourd'hui clairement l'existence d'une inadéquation réelle entre la loi et la société.

Ce travail essaye de définir le rôle particulier de la femme dans la société amazighe durant une époque bien déterminée : la période coloniale. Cependant, il faudrait relever qu'à cette époque-là, la situation légale des femmes kabyles était – à quelques nuances près – similaire à celle des européennes, par exemple. Pour pouvoir parler d'une spécificité des femmes kabyles, il nous faudrait chercher davantage du côté de leurs droits et de leurs devoirs, et particulièrement dans certaines matières comme dans la question d'exhérédation.

Néanmoins, il faudrait souligner que la situation a changé de nos jours dans la mesure où beaucoup de comportements sus-mentionnés sont en train d'évoluer.

Un contact plus intense avec d'autres formes de sociétés, une émigration croissante, ainsi qu'un meilleur accès à l'éducation sont autant de facteurs qui font que les femmes sont en train d'acquérir peu à peu le rôle principal qui leur correspond.

En outre, l'incorporation des femmes dans le marché de travail a fait que celles-ci acquièrent une indépendance économique qui leur permet d'être plus autonomes dans leur vie. Cependant, aucun système légal ne leur reconnaît jusqu'à présent une pleine égalité de droits par rapport aux hommes.

Aujourd'hui, les femmes font beaucoup d'efforts pour atteindre leurs objectifs comme le démontrent les nombreuses associations de femmes créées pour la défense de leurs intérêts.

Nous citerons à titre d'exemple quelques-unes d'entre elles comme le CIDDEF (Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme) qui veille depuis 2002 aux intérêts des enfants et des femmes, l'ADPDF (Association pour la Promotion des Droits des Femmes), l'AITDF (Association Indépendante pour le Triomphe des Droits de Femmes) ou l'ANFEDR (Association National Femmes et Développement Rural), etc.

Pour terminer, nous nous ferons l'écho des paroles d'une chanson interprétée par Nouara[1] aux débuts des années soixante-dix qui nous servent d'un bel exemple de prise de conscience à l'égard du statut social de la femme kabyle.

Vous avez tous chanté ma beauté
Vous avez tous loué mon sens de l'honneur,
Nul ne s'est, pour autant, soucié de mes droits
Comme si j'étais un animal.
Maintenant que s'ouvrent mes yeux
Je vais vous demander des comptes.

La femme kabyle n'a, en fait, jamais cessé de se battre pour se faire respecter. C'est ce que nous rappelle Ferhat Mhenni (2007) dans un article sur le sujet et qui s'appuie sur des paroles écrites et exprimées par les propres femmes kabyles[2]:

Nek d tamettut	Je suis la femme
Nek d tighwist	Je suis le cri
D nek id yurwentilelli	Qui donne naissance à la liberté
Nek d tagrawla	Je suis la révolution
Nek d Ttrad	Je suis la guerre
Maci d taghawsa i tmughli	Et non un élément du décor.

Bibliographie

Ageron, Charles (1976) : "Du mythe kabyle aux politiques berbères", dans *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu, 2.

Aspinion, Robert (2008) : *Contribución al estudio del derecho consuetudinario bereber marroquí.* Rabat: IRCAM.

Bourdieu, Pierre (2006) : *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología Cabilia.* Edición de Enrique Martín Criado. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Boletín Oficial del Estado.

[1] Chanson de Nouara, paroles de Ben Mohammed et musique de Hassen Abbassi, cité par Mhenni (2007).

[2] Hadjira Oubachir et Djura, *Nek d tamettut* (Je suis la femme), *ibid.*

Hanoteau, Adolphe (1867) : "Note sur la position de la femme chez les kabyles" dans *Poésies Populaires de la Kabylie du Jurjura.* Paris : Imprimerie Imperiale.

Hanoteau, Adolphe et Letourneux, Aristide (2003) : *La Kabyle et les coutumes kabyles,* vol. II-III. Paris: Éditions Bouchène [première éd. 1873].

Mahé, Alain (2001) : *Histoire de la Grande Kabylie. XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageois*. Paris:Bouchène.

Masqueray, Emile (1894) : *Visions et Souvenirs d'Afrique.* París : E. Dentu, Éditeur.

Maunier, René (1928) : "La femme en Kabylie", en *Mémorial Henri Basset, Nouvelles Études nord-africaines et orientales.* Paris:Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol II, 131-137.

Mhenni, Ferhat (2007) : "La femme kabyle", en *Women Living under Muslim Laws,* http://www.wluml.org/fr/node/3529 [consulté 04/11/2012].

Patorni, F. (1895) : "*Délibération de l'année 1749 dans la Grande Kabylie",* Revue Africaine. Alger: Klaus Reprint, vol. 39, 315-320.

Sayad, Alí (1979) : "Aspects juridiques du droit d'entretien et de l'exhérédation des femmes dans la coutume kabyle" *Tisuraf* 4-5. Paris: Publications de l'Université Paris VIII, Centre de Recherche, 196-201.

Yacine-Titouh, Tassadit (1990): *Si Ammar Ben Saïd Boulifa, Recueil de poésies kabyle.* Paris-Alger:Awal [d'après l'édition de 1904].

http://www.ciddef-dz.com/pages-index/index.php "Algérie : La femme kabyle" par Ferhat Meheni, 06/03/2007 [consulté 15/10/2012].

http://www.webislam.com/articulos/25894-situacion_de_la_mujer_bereber.html "Situación de la mujer bereber", 05/11/2011 [consulté 8/09/2012].

الثقافة الأمازيغية : واقع وتصورات

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

الثقافة الأمازيغية : واقع وتصورات

أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية بشراكة مع كلية الآداب – مكناس، في دجنبر 2013

الثقافة بالريف
من العمق التاريخي إلى التحولات الاجتماعية

صباح علاش
باحثة بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تقديم:

تشمل الثقافة بمفهومها الواسع كل ما أنتجه أفراد المجتمع خلال حياتهم اليومية وعبر تاريخهم، من أفكار واختيارات، ومن فنون وآداب بمختلف أنواعها، المكتوبة أوالشفهية المروية جيلا عن جيل؛ وتشمل أيضا التقاليد والأعراف الاجتماعية والإنتاجية، وأشكال تدبير المجال، ومجموع القيم المادية والمعنوية التي تميزهم عن غيرهم من المجتمعات. يضاف إلى ذلك كل ما هو جوهري وعميق في الإنسان والمجتمع، والوجدان الشعبي وفلسفة الوجود والحياة؛ ومجموع الممارسات الفكرية واللغوية، التي تبرز الهوية المميزة للمجتمع والبلد أو المجال المعني بمجموع المكونات الثقافية السالفة الذكر.

ترتبط الثقافة بالوسط الطبيعي، والمكونات البشرية الفاعلة فيه والأحداث التاريخية المتعاقبة عليه، التي غالبا ما تترك بصماتها على الحياة الاجتماعية والثقافية؛ وتجعل هذه الأخيرة تتحول من الطابع الأحادي إلى المتعدد، بدخول مكونات ثقافية ولغوية جديدة تتعايش وتتفاعل مع المكونات الأصلية، أو تتنافس معها وتعمل على إقصائها، خاصة إذا اقترن دخول المكونات الجديدة بعوامل مساعدة على التأثير والنفوذ؛ كالدين أو التفوق العلمي والتقني وحتى العسكري. غالبا ما تتكامل مختلف المكونات الأصلية والواردة وتتناغم فيما بينها، وتسمو بثقافة ساكنة المجال المحتضن لها؛ وفي حالات قليلة تبقى الحياة الثقافية أحادية، منغلقة تجاه كل جديد.

إن الريف بموقعه الجغرافي المتميز، راكم عبر تاريخه تعددا وتنوعا ثقافيا ولغويا مهما، ارتبط بخصائصه المجالية، وبالتطورات التاريخية التي شهدها، وخاصة خلال العصر الوسيط، الذي تميز بدخول الدين الإسلامي واللغة العربية، وبتوافد عناصر بشرية متنوعة. تعزز هذا التنوع والتعدد نتيجة التطورات التاريخية المعاصرة المرتبطة، في جانب منها، بالمرحلة الاستعمارية؛ والتحولات الاجتماعية الراهنة، وخاصة الهجرة الدولية المكثفة لساكنة الريف إلى أوربا الغربية منذ ستينيات القرن العشرين؛ والتي رافقتها هجرة داخلية وحركة حضرية مكثفة، ومظاهر حداثية عدة.

1- الموقع الجغرافي والتواصل البشري بالريف والتعدد الثقافي:

دَرَجَ على اعتبار موقع الريف موقعا استراتيجيا، إذ يتميز بامتداده في المجال الأمازيغي بشمال إفريقيا، وقربه إلى أوربا، وانفتاحه على الشرق بمؤثراته الإسلامية والعربية والتركية، وساعده إشرافه على البحر الأبيض المتوسط، في الانفتاح على مختلف الثقافات واللغات المتوسطية، مما أعطاه شخصية فريدة ومتميزة بتعدديتها الثقافية واللغوية. وهذا التعدد يخترق تاريخه منذ أقدم عصوره، إلى وقتنا الراهن.

وقد تفاعلت في الريف، على غرار باقي مناطق المغرب، المؤسسات الاجتماعية الأمازيغية، مع المؤسسات الوافدة وخاصة العربية خلال العصر الوسيط، كما تفاعلت الديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، مع الأعراف الدينية القديمة الموروثة عن تاريخ المغرب الطويل[1]، وطبعت مختلف هذه المؤثرات المجتمع بدينامية مستمرة، وأعطته قابلية التغير باستمرار. وكان الريف ، خاصة خلال العصر الوسيط وبداية الحديث، منطقة عبور في اتجاه الأندلس، سواء للبضائع والمنتجات المغربية والإفريقية وكذا المشرقية في إطار التجارة الصحراوية؛ أو للسكان من المغرب والمشرق في اتجاه الأندلس، أو من هذا الأخير في اتجاه المغرب ومختلف الآفاق. وجعل هذا الموقع الجغرافي من الريف أرضية للتواصل البشري والنقل الثقافي، الذي عزز طابعه الثقافي التعددي.

تميز الريف في العصر الوسيط بانتشار الإسلام ودخول اللغة العربية، لكن سكان الريف إذا كانوا قد أقبلوا على الإسلام منذ القرن السابع الميلادي، فإن اللغة العربية لم يكن لها نفس المصير؛ وكانت النخب هي التي تستطيع تخطي وتجاوز حفظ القرآن إلى نصيب من العلوم

[1]- القاسمي العلوي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن 4 هـ /10م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1995،الجزء1،ص214.

العربية. وكان تمسك الريفي بلغته الأمازيغية يجعله أقرب منها، فهي جزء من هويته ولا يستطيع التخلي عنها.[1]

يعتبر العنصر البشري الفاعل الأساس في التنوع الثقافي واللغوي الذي عرفه الريف عبر التاريخ. **فالأمازيغ** هم المكون الأقدم والأصلي في الريف ومجموع شمال إفريقيا، وهو الأمر الذي تعزز بنتائج البحث الأثري بإيفري ن عمار بجماعة أفسو بإقليم الناظور[2]، كما تشير لهذا الاستقرار المصادر اليونانية والرومانية القديمة، ولقد وفدت إلى الريف عناصر أخرى، متنوعة إثنيا ولغويا وثقافيا، وجاءت بأهداف دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية، وساهمت في إغنائه إثنيا ولغويا وثقافيا منها:

الأفارقة وهم أصلا من الأمازيغ الذين اختلطوا مع الروم ودخلوا في خدمتهم، أو من الأجانب الروم، أعقاب الجيش والموظفين البيزنطيين وغيرهم، الذين طال تواجدهم في المغرب حتى تطبعوا، فكانت لهم لغتهم الخاصة ويسكنون الحواضر، وقد اعتنقوا الإسلام للمحافظة على مكانتهم الاجتماعية[3]، وتقلدوا مسؤوليات إدارية وسياسية .

اليهود: يمكن التمييز بين موجتين من الهجرات اليهودية إلى شمال إفريقيا، يهود الشرق الذين دخلوا إلى المغرب، ضمنه الريف، منذ العصر القديم، ويهود الغرب الذي كانوا بشبه الجزيرة الإيبيرية، ودخلوا منها إثر موجة الطرد التي مستهم مع المسلمين بعد سقوط غرناطة سنة 1492م ، كان تأثيرهم قويا في المجال الاقتصادي، واختلفت أوضاعهم من دولة لأخرى، إذ كانت متميزة خلال العصر المريني، مقارنة مع العصر الموحدي، حيث تقلد أحدهم منصب الحجابة، وأثروا في الحياة السياسية والاقتصادية[4]، وكانوا متعايشين مع باقي المكونات السكانية بالريف.

العرب: ابتدأ أول اتصالهم بالريف خلال مرحلة الفتوحات الإسلامية، وارتبط أساسا بحركة العبور إلى الأندلس، كما يستشف من قول ابن عذاري:"لما تسامع الناس من أهل بر العدوة (شمال المغرب) بالفتح على طارق بالأندلس وسعة المغانم فيها، فأقبلوا نحوه من كل وجه، وخرق البحر على ما قدروا عليه من مركب وقشر ولحقوا بطارق"[5]، وتوالى دخول العناصر

---

[1]- الحسين القمري وآخرون، إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف، مطابع أمبريال، سلا، الطبعة الأولى 1994، ص 132.

[2]- تؤكد النتائج المتوصل إليها من خلال التنقيبات الأثرية بتافوغالت وبإيفري ن عمار بجماعة أفسو بإقليم الناظور. وبإيفري ن عمر أوموسى بوادي بهت منطقة زمور، إقليم الخميسات قدم استقرار الإنسان بالمغرب.

[3]- محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2 1985، ص 49و 50.

[4]- عطا علي محمد شحاته ريه، اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين، دار الكلمة للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق 1999،ص 194

[5]- ابن عذاري، أحمد بن محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، بيروت دار الثقافة، 1980، الجزء1،ص 25.

العربية بشكل محدود طيلة القرون الخمسة الأولى للهجرة، و استقرت الأفواج الأولى بالثغور المتناثرة على امتداد الساحل المغربي الشمالي، خاصة بالمدن وضواحيها.

وعرف القرن 6هـ/12م، أكبر عملية ترحيل أو تهجير للقبائل العربية، في اتجاه المغرب الأقصى، بنقل قبائل بني هلال وبني معقل وبني سليم من قبل الموحدين، من إفريقية وتوطينهم في المغرب الأقصى، ونتج عن هذا التحويل تسارع التعريب بالمغرب.

وهكذا عاش المغرب الوسيطي دينامية قوية في التحركات القبلية، والهجرات التي أدت إلى اختلاط الطارئ بالتليد، وتعايشت مختلف العناصر البشرية المذكورة أعلاه مع بعضها البعض، وشكلت نموذجا للتلاقح والاندماج، الذي أنتج في شمال المغرب الإنسان الريفي بمفهومه التاريخي الاستمراري، الذي يستمد هويته من الأرض بجبالها وسهولها وأنهارها وهضابها وسواحلها، ومن تنوع مكوناته البشرية[1].

أضفت هذه الدينامية السكانية؛ وهذا التلاقح والاندماج الطابع التعددي على الواقع الثقافي بالمجال الريفي، وامتد هذا التعدد إلى الهوية التي أضحت هي الأخرى متعددة الأبعاد:

البعد الأمازيغي: هو البعد الأصيل والثابت الضارب في جذور تاريخ الريف منذ أقدم العصور، استطاع أن يستمر ويقاوم كل مثبطات وعوائق استمراره، ولازال إلى يومنا، يؤكد خصوصيته وقدرته على المثاقفة واستيعاب كل جديد، على غرار ما حدث في الماضي، بفعل احتكاكه سلما وحربا مع غيره من الثقافات.

البعد المتوسطي: يعتبر المجال المتوسطي الذي ينتمي إليه الريف، مهدا للحضارات القديمة من فينيقية، بيزنطية، قرطاجية، رومانية وإغريقية. نهل منها ونهلت منه، فكون لنفسه بوتقة ثقافية متوسطية، منفتحة على التأثيرات الجنوبية الخاصة بباقي المناطق الأمازيغية والصحراوية، إلى جانب التأثيرات الشرقية.

البعدان الإسلامي والعربي: نجح الإسلام في التأثير كثيرا على الهوية الثقافية للريف، نتيجة اعتناقه المبكر من طرف الساكنة، وتأسيسهم لإمارة النكور التي تعتبر أول إمارة إسلامية في المغرب الأقصى. على خلاف ذلك كانت عملية التعريب متعثرة ومتأخرة ولم تلازم دخول الإسلام، فرغم الارتباط الوثيق بين الإسلام والعربية فإنهما لم يسيرا بشكل متواز.[2]

---

[1]- العلوي القاسمي، مرجع سابق، ص298.

[2]- Camps, G (1983), «Comment la Berberie est devenue le Magheb Arabe » R.O.M.M, 35, pp.7-24

إذا كان التدخل الروماني لم يترك أثرا كبيرا على المستوى اللغوي، فإن المرحلة الإسلامية تركت بصمات قوية وطبعت بعمق ملامح منطقة الريف، وأهم ما ميزه طيلة القرون الخمسة الأولى هي التعريب الذي ارتبط أول الأمر بالمراكز والمدن التي استقطبت مهاجرين عربا، مما سهل استعمال العربية في التواصل، فرغم المقاومة التي ووجهت بها السلطة العربية من قبل الأمازيغ فإنهم لم يناهضوا اللغة العربية، بل أقبلوا على تعلمها لاعتبارات دينية[1]، وكانت مدن الريف الغربي أكثر تعريبا من غيرها، إذ ظلت منطقة وصل بين الأندلس والشرق. وظلت البوادي بعيدة عن التعريب إلى غاية تهجير بني هلال وبني سليم، حيث بدأت العربية تزحف على البوادي.

وأصبحت الأمازيغية لغة المغلوب، وتم الاهتمام بالعربية التي أصبحت رسمية مع الفتح الأموي، خاصة وأن "الدولة الأموية معروفة بترسيخها لقيم الأرستقراطية العربية بما في ذلك تفوق العنصر العربي على بقية العناصر الإسلامية الأخرى وسيادة اللغة العربية على بقية اللغات"[2]. ورغم ذلك فقد استمرت الأمازيغية متداولة في الريف، على الأقل شفهيا، نتيجة لعدة عوامل منها:

- ظهور كيانات سياسية بالريف استقلت سياسيا ودينيا وحتى لغويا[3]عن المشرق والعربية، وانتبهت إلى أهمية الأمازيغية كلغة للتواصل والدعاية السياسية، أهمها حركة حاميم الغماري الذي وضع تعاليمه الدينية بالأمازيغية، على غرار البرغواطيين بتامسنا.
- اعتماد الأمازيغية في الدعوات الإصلاحية، ومناهضة الدول التي حكمت المغرب الأقصى في العصر الوسيط.[4]
- وجود ازدواجية لغوية لدى بعض الدول المغربية، كالموحدين الذين كانوا لا يقدمون للخطبة والإمامة إلا من يحفظ التوحيد باللسان الأمازيغي ويتقن اللسانين الأمازيغي والعربي معا.
- كان الماسكون بزمام أهم الدول المتعاقبة على حكم مغرب العصر الوسيط وضمنه الريف متشبثين بلسانهم، وعلى رأسهم الأمير يوسف بن تاشفين الذي لم يكن يعرف ويستعمل غير الأمازيغية، رغم ولائه الاسمي للعباسيين، فحتى رسائل استنجاد أهل الأندلس به كانت تترجم له.

---

[1]- بوتشيش، إبراهيم القادري، حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، دار الطليعة بيروت، 2006 ،ط1،ص58.

[2]- القبلي محمد، جذور وامتدادات،دار توبقال للنشر، ط1، 2006، ص44.

[3]- نفسه، ص 45.

[4]- بوتشيش، مرجع سابق، ص 58.

- تميز الريف بانتشار التصوف[1] الذي ساهم في استمرارية الأمازيغية، إذ كان عدد كبير منهم أمازيغ وبسطاء في معيشهم ومعاشرتهم للمريدين ويتحدثون بلسانهم الأمازيغي.
- مساهمة الجغرافية الطبيعية للريف في استمرارية وجود مناطق أمازيغية خالصة، وغلبة الأمازيغية على مناطق أخرى.
- استمرارية الأمازيغية كلغة للتعامل اليومي، وتمزيغ مجموعة من القبائل والمناطق العربية، واستدماجها لنماذج من السلوكات الثقافية الأمازيغية.
- شكلت الأمازيغية اللغة الأساس في مختلف مراحل التمدرس بالمساجد / المدارس بالريف، كما اعتمدت في التثقيف الديني، في إطار دروس الوعظ والإرشاد.[2]

هكذا يظهر أن الثقافة في الريف تميزت، عبر التاريخ، بطابعها التعددي الذي شكلت الأمازيغية عموده الفقري، حيث نجحت في الاستمرار كلغة وثقافة متداولة إلى تاريخنا الراهن، فما هو واقع الثقافة في ريف اليوم؟

2- الواقع الثقافي الراهن بالريف:

مازال البحث في الحياه الثقافية بمنطقة الريف في طوره الأولي، وحتى أهم الدراسات الأجنبية الأنتربولوجية والاجتماعية التي أجريت بالمنطقة اعتمدت مقاربات وتحاليل تأكد لأصحابها مع مرور الزمن عدم صوابها، كحالة دافيد هارت الذي يشير في المقدمة الجديدة لكتابه حول أيث ورياغل إلى إقراره بخطإ تحليله السابق للبنية الاجتماعية الريفية[3] واضطراره لتصحيحه، " إنه تحول من أطروحة مؤيدة للبنية والنظرية الانقسامية للسلالة كما تقدمها الحالة الريفية، إلى موقف معاكس تماما، أي مضاد للانقسامية".[4] ومع ذلك فهذه الدراسات تكتسي أهمية كبيرة في حفظ جزء هام من الذاكرة الثقافية للمنطقة، كتلك التي قام بها إيميليو بلانكو

---

[1]- البادسي، عبد الحق بن إسماعيل، "المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف"، تحقيق سعيد أحمد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط 1982.

[2]- صباح علاش، المساجد/المدارس بالريف، نموذج أذوز بإيقوين(قبيلة بقيوة) ، ضمن "المدارس العتيقة بالمغرب، دور القبائل في التدبير والتمويل "، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2015، ص35-60.

[3]- دافيد مونتگوميري هارت، أيث ورياغر قبيلة من الريف المغربي: دراسة إثنوغرافية وتاريخية، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق محمد أونيا- عبد المجيد عزوزي- عبد الحميد الرايس، جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة في هولندا، 2007، الطبعة الأولى، ص221 .

[4]- نفسه.

إيزاكا، وعكست تعلق هذا العسكري وافتتانه بالريف، الذي عبر عنه بقوله:"لقد كانت السنوات.. التي أمضيتها في الر يف الشديد البؤس والخراب أسعد أيام حياتي"[1].

ومن أهم مؤلفاته الأولى كتاب: **السكن الريفي La vivienda Rifena**[2] الصادر سنة 1930، وقد عززه بمجموعة من الرسوم التوضيحية، لا تخلو من فنية وجمالية، تعكس ولعه بالفن، وخاصة الرسم والهندسة المعمارية، حيث عكست رسومه مختلف فنون العيش في المسكن الريفي، وطريقة بنائه باعتماد الحجارة والتراب، وكذلك طريقة استعمال الخشب في إنجاز الأعمدة والسقوف؛ ولم يفته أن يرسم تصميما لمنزل ريفي نموذجي، يبين فيه توزيع استعمال فضائه الداخلي؛ إضافة إلى الأشكال الهندسية الخارجية للبيوت، وأنواع الأبواب والنوافذ، والزخرفة المعتمدة في إنجازها.

يعتبر هذا الكتاب مصدرا لا غنى عنه في أية دراسة حول الهندسة المعمارية في الريف، أو دراسة مختلف فنون العيش، والأنشطة الاقتصادية ومساهمة النساء فيها.

وأحسن ما كتبه إيميليو بلانكو إيزاگا، هو كتابه الثاني والصادر سنة 1939 تحت عنوان: *LA LEY RIFENA, VII 2 PARTE: LOS CANONES RIFENOS COMENTADOS* (القانون الريفي، المجلد الثاني، القسم الثاني: تعاليق على الأعراف الريفية) والذي يدخل ضمن دراسة موسعة تتكون من مجلدين حول القانون العرفي الريفي؛ وله دراسة حول الرقص الريفي، وحول القبائل الريفية الأخرى وخصائصها، منها قبيلة كزناية الريفية التي آلت إلى الحماية الفرنسية.

ما يسجل لهذا الباحث والمسؤول الإسباني هو محاولته نقل التراث المعماري الأمازيغي الذي يميز جنوب المغرب، وخاصة العمارة الترابية، المتمثلة في القصبات، المسماة بالأمازيغية "إغرم" أو"تيغرمت"، وتوطينه بالريف.[3] وهي محاولة يمكن إدراجها ضمن السعي لربط الثقافة الريفية ببعدها الأمازيغي الجنوبي، نعتقد أن مسؤوليته كمراقب عسكري في عدة مناطق ريفية، منها

---

[1] من مقدمة الترجمة العربية لكتاب القانون العرفي الريفي, لإيميليو بلانكو إيزاگا، مع تعليقات دافيد مونتجمري هارت، ترجمة محمد الوالي، نشر المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم 3،الرباط 2004. وقد أغفل في الغلاف الخارجي الإشارة إلى مؤلف الكتاب إيميليو بلانكو إيزاگا.

[2] قام الباحث الأمريكي دافيد هارت بإعادة طبع الكتاب ضمن كتاب Emilio Blanco Izaga Coronel en el Rif بتنسيق مع عائلة إيميليو بلانكو إيزاكا، ومن نشر Ayuntamiento de Melilla:Fundacion Municipal Sociocultural y Uned-Centro Asociado de Melilla سنة 1995. كما أعيد طبع الكتاب بشكل مشترك بين إدارتي الحكم الذاتي بمدينتي سبتة ومليلية سنة 2000 احتفاء بمرور سبعين سنة عن صدور الكتاب في طبعته الأولى سنة 1930.

[3]- صباح علاش، نقل التراث المعماري: تجربة إيميليو بلانكو إيزاگا بالريف نموذجا، ضمن "التراث الثقافي المادي بجهة سوس ماسة درعة"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة،الرباط 2013،ص237-251

غمارة وصنهاجة السراير،[1] جعلته يلاحظ التنوع الثقافي والغوي الذي يميز الريف، وخاصة الامتداد المجالي واللغوي لصنهاجة التي تعود في أصولها إلى جنوب المغرب.[2]

ما يمكن تأكيده حول الواقع الثقافي الراهن بالريف، هو استمرارية الخصوصية الثقافية للريف، مع طابع التعدد الثقافي الذي عززته التحولات الاجتماعية التي عرفها الريف، خلال المرحلة الاستعمارية ومع بداية الاستقلال، وكان لعدم فهم الدولة المغربية لهذه الخصوصية، وتهميشها لنخب المنطقة الدور الرئيسي في الاضطرابات الاجتماعية التي عرفها الريف نهاية 1958 وبداية 1959.

ومع موجة الهجرة الدولية المكثفة التي عرفها الريف منذ بداية الستينات، والإقبال الواسع على التعليم، وتطور وسائل الاتصال، وتأثير العولمة الثقافية؛ بدأت تتفكك البنيات الاجتماعية التقليدية كالعائلة الممتدة، والقبيلة والجماعة بمفهومها الأمازيغي، وهذا التفكك الاجتماعي كان مرفقا بتفكك الذاكرة الجماعية ومجموع التمثلات الثقافية، مما أحدث اختلالا وتعثرا في العلاقة بين الأجيال؛ وفي نظام الانتقال الثقافي الذي يعتمد النقل الشفوي؛ وهو الأمر الذي يهدد بحدوث قطيعة بين ذاكرة الكبار، والشباب الذين يتميز موقفهم في الغالب بعدم والوعي والرفض لسؤال الذاكرة الثقافية الأصيلة.

يمكن تسجيل مفارقة كبيرة بالنسبة للثقافة بالريف ، فبقدر تاريخيتها وعمقها وتأصلها، بقدر هشاشتها وغموضها؛ الأمر الذي يهددها بالضياع والاندثار، بسبب تعطل نظام الانتقال التقليدي الذي يعتمد النقل الشفوي العادي والمحاكاة؛ مما يستلزم اليوم الانتقال من هذا النظام العفوي والتلقائي للنقل، إلى نظام معقلن ومؤسساتي، وهي مهمة البحث العلمي الرصين، والمؤسسات الموكول لها تدبير الشأن الثقافي في كل أبعاده.

خلاصة

يعتبر التعدد والتنوع الثقافي للريف معطى يخترق تاريخ المنطقة من أقدم العصور إلى يومنا هذا. ولعب موقعه الاستراتيجي المنفتح على أوربا والشرق الإسلامي، وارتباطه بباقي المغرب وعبره إفريقيا، دورا أساسيا في هذا التعدد؛ وتعتبر اللغة والثقافة الأمازيغيتين، المكون الأقدم والأكثر حفاظا على استمراريته، رغم كل الظروف غير المواتية. وكان الإسلام أكثر المؤثرات الواردة على الريف رسوخا وانتشارا. ويعرف الريف كذلك تنوعا مجاليا، إذ يشمل الأوساط

---

[1]- نفسه.

[2]- صباح علاش، البعد الصحراوي الأمازيغي للمغرب: صنهاجة نموذجا، ضمن "الأمازيغ والمجال الصحراوي عبر التاريخ"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2015، ص97-110

الجبلية، السهلية، الساحلية؛ نتج عنه تنوع وتعدد ثقافي مجالي ، مرتبط بتكيف الإنسان مع بيئته الطبيعية، من حيث أنشطته الاقتصادية (رعي، زراعة، حرث، صيد، قنص ..) وما راكمه من خبرات في التكيف والتطويع لمعطيات البيئة المحلية (استقرار، ترحال، تعزيب..)، والتدبير للمجال.

وقد أكسب هذا التعدد اللغوي والثقافي لساكنة الريف شخصية منفتحة، ومتقبلة للاختلاف، وهو الأمر الذي يحتاج اليوم إلى التعزيز، كما يحتاج التعدد والتنوع المجالي إلى التعريف به والمحافظة عليه وتوظيفه في التنمية، ومن جملتها السياحية.

البيبليوغرافيا

– ابن عذاري، أحمد بن محمد، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب"، دار الثقافة، بيروت 1980، الجزء1

– البادسي،عبد الحق بن إسماعيل، "المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف"، تحقيق سعيد أحمد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط 1982

– العلوي القاسمي،مولاي هاشم، "مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن4ه /10م"،منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،1995،الجزء1

– القادري بوتشيش، إبراهيم ، "حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي"، دار الطليعة بيروت، 2006،ط1

– القبلي محمد،"جذور وامتدادات"،دار توبقال للنشر2006 ، ط1

– القمري الحسين وآخرون، "إشكاليات وتجليات ثقافية بالريف"، مطابع أمبريال، سلا، 1994، ط1

– علاش، صباح، "المساجد/المدارس بالريف، نموذج أذوز بإبقوين(قبيلة بقيوة)" ، ضمن "المدارس العتيقة بالمغرب، دور القبائل في التدبير والتمويل "، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط2015

– علاش،صباح، "نقل التراث المعماري: تجربة إيميليو بلانكو إيزاگا بالريف نموذجا"، ضمن "التراث الثقافي المادي بجهة سوس ماسة درعة"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة،الرباط 2013

– علاش، صباح،"البعد الصحراوي الأمازيغي للمغرب: صنهاجة نموذجا"، ضمن "الأمازيغ والمجال الصحراوي عبر التاريخ"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2015

– عطا علي محمد شحاته ريه، "اليهود في بلاد المغرب الأقصى في عهد المرينيين والوطاسيين"، دار الكلمة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1999

- محمود إسماعيل عبد الرزاق، "الخوارج في بلاد المغرب"، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1985، ط2
- مونتگوميري دافيد هارت، "أيث ورياغر قبيلة من الريف المغربي: دراسة إثنوغرافية وتاريخية"، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق محمد أونيا، وعبد المجيد عزوزي، وعبد الحميد الرايس، جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة في هولندا، 2007، ط1
- مونتگوميري دافيد هارت ، "القانون العرفي الريفي"،نصوص مختارة من أعمال إمليو بلانكو إيزاگا، ترجمة محمد الوالي، نشر المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط 2004، سلسلة الترجمة رقم 3

ⴳⴳⵓⵜⵏⵜ ⵜⵖⴰⵡⵙⵉⵡⵉⵏ ⵍⵍⵉⴳ ⴰⵔ ⵏⵥⵕⵕⴰ ⵓⴷⵎ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ. ⵜⴳⴰ ⵜⵓⵜⵍⴰⵢⵜ ⴷ ⵜⵉⵔⵔⴰ ⵢⴰⵏ ⴳ ⵡⴰⵏⴰⵡⵏ ⵏ ⵜⵖⴰⵡⵙⵉⵡⵉⵏ ⴰⴷ ⵎⵇⵇⵓⵔⵏⵉⵏ ⵍⵍⵉ ⵢⵓⵙⵉⵏ ⵜⵓⴷⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ ⴳ ⵓⴱⴰⵔⴰⵣ. ⵉⵛⵛⵓⴽⴽⴰ ⵜⵏⵜ ⵉⵏⵏ ⵡⴰⵏⴰⵡⵏ ⵢⴰⴹⵏⵉⵏ ⵣⵓⵏ ⴷ ⵜⴰⵏⵏⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴹⵍⴰⵏⵜ ⴷ ⵉⵙⵎⴷⵢⴰⵜⵏ ⵉⵏⴰⵎⵓⵏⵏ ⴷ ⵜⴽⵜⵉⵜ ⵜⴰⵎⴳⵔⵓⵜ ⴷ ⵡⴰⴷⴷⴰⴷ ⵏ ⵜⵎⵖⴰⵔⵜ ⴷ ⵜⵉⵜⵉⵇⵏⵉⵢⵉⵏ ⵏ ⵓⵥⵟⵟⴰ ⴷ ⵜⵥⵓⵕⵉ ⵏ ⵓⵎⵜⵛⵓ... ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⴷ ⵓⴼⵔⴰⵏ ⵏ ⵉⵎⴷⵢⴰⵜⵏ ⴰⴷ ⵔⴰⵏ ⵢⴰⵏ ⵓⵔⵣⵣⵓ ⵉⴷⵔⴰⵏ ⵍⵍⵉ ⵔⴰⴷ ⵉⵎⵍ ⵜⴰⵢⴰⴼⵓⵜ ⵏ ⵜⵖⴰⵡⵙⵉⵡⵉⵏ ⴰⴷ ⴳ ⵓⴱⴰⵔⴰⵣ ⵏ ⵓⴱⵓⵖⵍⵓ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ.

ⵜⵓⵙⵙⵉⴼⵜ ⵙⴳ *ⵜⵏⴽⴷⴰ*

Nombreux sont les faits qui caractérisent la culture amazighe. Seulement, ils ne sont pas tous intelligibles. Certains comme la langue et l'écriture « parlent » d'eux-mêmes (traits distinctifs par excellence) ; d'autres, tels que la vision du monde, les représentations sociales, la mémoire collective, le statut de la femme, les structures sociales, les techniques du tissage, les arts culinaires, etc., ne se laissent pas dévoiler au premier abord, ils nécessitent une exploration systématique.

Extrait de la *Présentation*

مطبعة المعارف الجديدة – الرباط / 2017 (CTP)

50 DH